

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

كتاب المِلل والنحل

للإمام الشَّهرستاني



الطبعة الثانية

القسم الثاني

تخريج

محمد بن فتح إندبدران

أستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد نسيف

القاهرة



أهل الأهواء والنحل

من الصابئة ؛ والفلاسفة ؛ وآراء العرب في الجاهلية ؛ وآراء الهند

وهؤلاء : يقابلون « أرباب الديانات » ، تقابل التضاد ؛ كما ذكرنا .

واعتمادهم على : الفطرة السليمة ؛ والعقل الكامل ؛ والذهن الصافي .

فن : معطل بطل ؛ لا يرد عليه فكره براد ، ولا يهديه عقله ١
ونظره إلى اعتقاد ، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد ؛ قد ألف
المحسوس وركن إليه ، وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه : من مطعم شهى ،
ومنظر بهى ، ولا عالم وراء هذا المحسوس وهؤلاء : هم الطبيعيون الدهريون ،
لا يثبتون معقولا .

ومن : محصل نوع تحصيل ، قد ترقى عن المحسوس ، وأثبت المعقول ؛ لكنه
لا يقول بحدود ، وأحكام ، وشرعية ، وإسلام ؛ ويظن أنه إذا حصل المعقول ؛
وأثبت للعالم مبدأ ومعاداً : وصل إلى الكمال المطلوب من جنسه ؛ فتكون سعادته
على قدر إحاطته وعلمه ، وشقاوته بقدر سفاهته وجهله . وعقله هو المستبد
بتحصيل هذه السعادة ، ووضع هو المستعد لقبول تلك الشقاوة وهؤلاء :
هم « الفلاسفة الإلهيون » ؛ قالوا : الشرائع وأصحابها : أمور مصلحة عامة ،
والحدود والأحكام والحلال والحرام : أمور وضعية ، وأصحاب الشرائع :
رجال لهم حكم عملية ، وربما يؤيدون من عند « واهب الصور » ، بإثبات أحكام ،
ووضع حلال وحرام : مصلحة للعباد ، وعمارة للبلاد ، وما يخبرون عنه من الأمور
الكائنة في حال من أحوال « عالم الروحانيين » ، من : الملائكة والعرش والكرسى

واللوح والقلم . . . فإنما هي أمور معقولة لهم ؛ قد عبروا عنها بـ صور خيالية
جسمانية ، وكذلك ما يخبرون به من أحوال « المعاد » من الجنة والنار ؛
مثل : قصور ، وأنهار ، وطيور ، وثمار - في الجنة - ؛ فترغيبات للعوام بما يميل
إليه طباعهم ، وسلاسل وأغلال ، وخزى ونكال - في النار - ؛ فترهيبات للعوام
بما يترعرع عنه طباعهم ؛ وإلا ففي « العالم العلوي » لا يتصور أشكال جسمانية ،
وصور جرمانية .

وهذا أحسن ما يعتقدونه في الأنبياء عليهم السلام ؛ لست أعنى بهم : الذين
أخذوا علومهم من مشكاة النبوة ؛ وإنما أعنى هؤلاء : الذين كانوا في الزمن
الأول : « دهرية » ، و « حشيشية » ، و « طبيعية » ، و « إلهية » ؛ قد اغتروا
بمحكمهم ، واستقلوا بأهوائهم وبدعهم .

ثم يتلوهم ، ويقرب منهم : قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية ، وربما أخذوا
أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي ؛ إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم ،
وما تفتدوا إلى الآخر . . . وهؤلاء : هم « الصابئة الأولى » ؛ الذين قالوا
« بعاذيمون » ، و « هرمس » ؛ وهما : « شيث » و « إدريس » عليهما السلام ،
ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء عليهم السلام ،

والتقسيم الضابط أن نقول :



من الناس من لا يقول بالمحسوس ولا المعقول ؛ وهم : السوفسطائية .

ومنهم من يقول بالمحسوس ، ولا يقول بالمعقول ؛ وهم : الطبيعية .

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، ولا يقول بحدود وأحكام ؛ وهم :

الفلاسفة الدهرية .

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ، ولا يقول
بالشريعة والإسلام ؛ وهم : الصابئة .

ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما وإسلام ، ولا يقول بشريعة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم ؛ وهم : المجوس ، واليهود ، والنصارى .
ومنهم من يقول بهذه كلها ؛ وهم : المسلمون .

ونحن قد فرغنا عن قول بالشرائع والأديان ؛ فتكلم الآن فيمن لا يقول بها
ويستبد برأيه وهواه ؛ في مقابلاتهم .



مركز تحقيقات الكمبيوتر والعلوم الإسلامية

الجزء الأول : الصابئة

قد ذكرنا — فيما تقدم — أن « الصبوة » في مقابلة « الحنيفية » .
وفي اللغة : صبأ الرجل : إذا مال وزاغ ؛ فبحكم ميل هؤلاء
عن سنن الحق ، وزيغهم عن نهج الأنبياء . . . قيل لهم : « الصابئة » .
وقد يقال : صبأ الرجل إذا عشق وهوى .

وهم يقولون : الصبوة : هي الانحلال عن قيد الرجال .
وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين ، كما أن مدار مذهب الحنفاء
هو التعصب للبشر الجسائيين .
و « الصابئة » تدعى : أن مذهبها هو الاكتساب ، و « الحنفاء » تدعى :
أن مذهبها هو الفطرة .

فدعوة « الصابئة » إلى الاكتساب ، ودعوة « الحنفاء » إلى الفطرة .

الباب الأول : أصحاب الروحانيات

١ — وفي العبارة لفتان :

روحاني بالضم ؛ من الروح ، وروحاني بالفتح ؛ من الروح .
والروح والروح متقاربان ؛ فكأن الروح : جوهر ، والروح : حاله
الخاصة به .

١ — مذهب أصحاب الروحانيات

ومذهب هؤلاء : أن للعالم صانعاً ، فاطراً ، حكيماً ، مقدساً عن سمات الحدثان .
والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ؛ وإنما يتقرب إليه
بالمتوسطات المقربين لديه ؛ وهم : الروحانيون ، المطهرون ، المقدسون ؛
جوهراً ، وفعلاً ، وحالة .

مركزية كبرى

أما الجواهر } فهم المقدسون عن المواد الجسمانية ، المبرؤون
عن القوى الجسدانية ، المنزهون عن الحركات المكانية
والتغيرات الزمانية ؛ قد جبلوا على الطهارة ، وفطروا على التقديس والتسبيح ؛
لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون . . وإنما أرشدنا إليهم معلمنا
الأول «عازيمون» و«هرمس» . فنحن نتقرب إليهم ، ونعول عليهم ،
وهم أربابنا وآلهتنا ، ووسائطنا وشفعاؤنا عند الله ، وهو رب الأرباب ، وإله
الآلهة : رب كل شيء ، ومليكه .

فالواجب علينا : أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية ، ونهذب
أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية ؛ حتى تحصل مناسبة ما : بيننا
وبين «الروحانيات» ؛ فحينئذ نسأل حاجاتنا منهم ، ونعرض أحوالنا عليهم ،
ونصبر في جميع أمورنا إليهم ؛ فيشفعوا لنا إلى خالقنا وخالقهم ، ورازقنا

ورازقهم . وهذا التطهير والتهديب ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا وفضامنا أنفسنا عن دنيات الشهوات ؛ باستمداد من جهة « الروحانيات » . و « الاستمداد » هو التضرع والابتهال بالدعوات ، وإقامة الصلوات ، وبذل الزكوات ، والصيام عن المطعومات والمشروبات ، وتقريب القرابين والذبايح ، وتبخير البخورات ، وتعزيم العزائم ؛ فيحصل لنفوسنا استمداد واستمداد من غير واسطة ، بل يكون حكماً وحكم من يدعى « الوحي » ، على وتيرة واحدة .

قالوا : و « الأنبياء » أمثالنا في النوع ، وأشكالنا في الصورة : يشاركوننا في المادة ، يأكلون مما نأكل ، ويشربون مما نشرب ، ويساهموننا في الصورة : أناس بشر مثلنا ؛ فمن أين لنا طاعتهم ؟ وبأية منزلة لهم لزمت متابعتهم ؟ : « ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون » . مقاتلتهم .

فقالوا : « الروحانيات » : هم الأسباب المتوسطون } وأما الفعل { في الاختراع ، والإيجاد ، وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال : يستمدون القوة من « الحضرة القدسية » ، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية .

فمنها مدبرات الكواكب السبعة السيارة في أفلاكها ، وهي هياكلها ؛ فلكل روحاني « هيكل » ، ولكل « هيكل » ، فلك ، ونسبة الروحاني إلى ذلك الهيكل الذي اختص به ؛ نسبة الروح إلى الجسد ، فهو ربه ومدبره ومديره . وكانوا يسمون الهياكل : أرباباً ، وربما يسمونها : آباء ، والعناصر : أمهات . ففعل الروحانيات : تحريكها على قدر مخصوص ؛ ليحصل من حركاتها انفعالات في الطبائع والعناصر ؛ فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات في المركبات ؛ فيتبعها قوى جسمانية ، وتركب عليها نفوس روحانية ؛ مثل أنواع النباتات ، وأنواع الحيوان . ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن « روحاني كلي » ، وقد تكون

جزئية صادرة عن « روحاني جزئي » ؛ فمع جنس المطر ملك ، ومع كل قطرة ملك .

ومنها مدبرات « الآثار العلوية » ، الظاهرة في الجو :

كما يصعد من الأرض فينزل ؛ مثل : الأمطار ، والثلوج ، والبرد ، والرياح .

ومما ينزل من السماء ؛ مثل : الصواعق ، والشهب .

ومما يحدث في الجو ؛ من الرعد ، والبرق ، والسحاب ، والضباب ، وقوس قزح ، وذوات الأذناب ، والهالة ، والمجرة .

ومما يحدث في الأرض ؛ مثل : الزلازل ، والمياه ، والأبخرة ... إلى غير ذلك .

ومنها « متوسطات القوى » السارية في جميع الموجودات ، وهـ مدبرات الهداية ، الشائعة في جميع الكائنات ؛ حتى لا نرى موجوداً ما خالياً عن قوة وهداية إذا كان قابلاً لها .

مركزية كبرى

قالوا : وأما الحالة : { فأحوال الروحانيات ؛ من الروح ، والريحان ، والنعمة ، واللذة ، والراحة ، والبهجة ، والسرور

في جوار « رب الأرباب » ... كيف يخفى ؟ .

ثم طعامهم وشرابهم : التسبيح ، والتقديس ، والتهليل ، والتمجيد ، والتهنيد ... وأنهم بذكر الله تعالى وطاعته ؛ فمن قائم ، ومن راکع ، ومن ساجد ، ومن قاعد لا يريد تبديل حاله ؛ لما هو فيه من البهجة واللذة ، ومن خاشع بصره لا يرفع ، ومن ناظر لا يغمض ، ومن ساكن لا يتحرك ، ومن متحرك لا يسكن ، ومن « كروبي » في عالم القبض ، ومن روحاني في عالم البسط ...

« لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون » .

٢ - مُنَاطَرَاتُ بَيْنَ الصَّابِئَةِ وَالْحَنَفَاءِ

وقد جرت مناظرات ومحاورات بين « الصابئة » و « الحنفاء » في المفاضلة بين « الروحاني المحض » وبين « البشرية النبوية » .

ونحن أردنا أن نردها على شكل سُرّال وجواب . وفيها فوائد لا تحصى :

قالت الصَّابِئَةُ { « الروحانيات » أبدعت إبداعاً ، لا من شيء : لا مادة ؛ ولا هيولى ، وهى كلها جوهر واحد ؛ على سنخ واحد (١) ، وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها ، وهى من شدة ضيائها : لا يدركها الحس ؛ ولا ينالها البصر ، ومن غاية لطافتها : يحار فيها العقل ، ولا يحول فيها الخيال . ونوع الإنسان : مركب من « العناصر الأربعة » ؛ مؤلف من « مادة » و « صورة » ، و « العناصر » متضادة ومزدوجة بطباعها : اثنان منها مزدوجان ، واثنان منها متضادان . ومن التضاد يصدر الاختلاف والهرج ، ومن الازدواج يحصل الفساد والمرج . فما هو مبدع لا من شيء ؛ لا يكون كمخترع من شيء . و « المادة » و « الهيولى » سنخ الشر ، ومنبع الفساد ؛ فالمركب منها ومن الصورة : كيف يكون كمحض الصورة ؟ ، والظلام : كيف يساوى النور ؟ والمحتاج إلى الازدواج ؛ والمضطرب في هوة الاختلاف : كيف يرقى إلى درجة المستغنى عنهما ؟ !

أجابت الحَنَفَاءُ { بأن قالت : بيم عرقتم — معاشر الصابئة — وجود هذه « الروحانيات » ؛ والحس ما دليكم عليه ؛ والدليل ما أرشدكم إليه ؟ . قالوا : عرفنا وجودها ، وتعرفنا أحوالها من « عاذيمون » ، و « هرمس » : « شيث » ، و « إدريس » عليهما السلام .

(١) والسنخ — بكسر فسكون . : الأصل .

قالت الخنفاء : لقد ناقضتم وضع مذهبكم ؛ فإن غرضكم في ترجيح الروحاني على الجسماني نفي « المتوسط البشري » ؛ فصار تقيكم إثباتاً ، وعاد إنكاركم إقراراً . ثم من الذي يسلّم أن « المبدع لا من شيء » ، أشرف من المخترع من شيء ؟ بل وجانب « الروحاني » أمر واحد ، وجانب « الجسماني » أمران : أحدهما نفسه وروحه ، والثاني حسه وجسده ؛ فهو من حيث « الروح » مبدع بأمر الله تعالى ومن حيث « الجسد » مخترع بمخلقه ؛ ففيه أثران : « أمرى » و « خلقى » ؛ قولى . وفعلى ... فساوى الروحاني بجهة ، وفضله بجهة ؛ خصوصاً إذا كانت جهته الخلقة ما نقصت الجهة الأخرى ؛ بل كملت وطهرت .

وإنما الخطأ عرض لكم من وجهين :

أحدهما : أنكم فاضلتم بين « الروحاني المجرد » و « الجسماني المجرد » ، فحكمت بأن الفضل للروحاني ، وصدقتم . لكن المفاضلة بين « الروحاني المجرد » و « الجسماني والروحاني المجتمع » ؛ ولا يحكم عاقل بأن الفضل للروحاني المجرد ؛ فإنه بطرف ساواه ، وبطرف سبقه ، والفرض فيما إذا لم يدنس « بالمادة » ولوازمها ، ولم تؤثر فيه أحكام التضاد والازدواج ؛ بل كان مستخدماً لها بحيث لا تنازعه في شيء يريد ويرضاه ، بل صارت معينات له على الغرض الذي لأجله : حصل التركيب ، وعطلت الوحدة والبساطة ؛ وذلك تخليص النفوس التي تدنست بالمادة ولوازمها ، وصارت العلائق عوائق .

وليت شعري ! ماذا يشين اللباس الحسن (١) الشخص الجميل ؟ ، وكيف يزدري اللفظ الرائق بالمعنى المستقيم ؟ ونعم ما قيل :

(١) المفاضلة هنا بين « الروحاني المجرد » والجسماني والروحاني المجتمع ؛ فالروحاني هو الشخص الجميل ، والجسماني هو اللباس ، والفرض - كما قال الشهرستاني نفسه في هذه الصنعة نفسها : إن الجسماني هذا الذي هو اللباس لم يدنس بالمادة ولوازمها ، ولم تؤثر فيه أحكام التضاد والازدواج ، بل كان مستخدماً لها ، وصارت هي معينات له ، فوجب أن يكون لباساً حسناً =

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكل رداء يرتديه جميل
وإن هو لم يحمل على النفس ضيقها فليس إلى حسن الثناء سبيل
هذا كمن خاير بين اللفظ المجرد والمعنى المجرد : اختار المعنى ؛ قيل له : لا ،
بل خاير بين « المعنى المجرد » و « العبارة والمعنى » ؛ حتى لا يشكل ؛ إذ المعنى
اللطيف في العبارة الرشيقة ، أشرف من المعنى المجرد .

والوجه الثاني : أنكم ما تصورتهم من « النبوة » إلا كالأوتار تماماً فحسب ،
ولم يقع بصركم على أنها كال هو مكمل غيره ؛ ففاضلتهم بين كمالين مطلقاً ، وما حكتم
إلا بالتساوى وترجيح جانب « الروحاني » ؛ ونحن نقول : ما قولكم في كمالين :
أحدهما كامل ، والثاني كامل ومكمل عالما : أيهما أفضل ؟

نوع الإنسان ليس بخلو من قوتي الشهوة والغضب ،
قالت الصابئة وهما ينزعان إلى البهيمية والسبعية ، وينازعان النفس الإنسانية
إلى طباعها ؛ فيثور من « الشهوة » : الحِرص والامل ، ومن « الغضب » : الكبر
والحسد ... إلى غيرهما من الأخلاق الذميمة . فكيف يماثل من هذه صفته نوع
الملائكة المطهرين عنهما وعن لوازمهما ولو احقهما : صافية أوضاعهم عن التوازع
الحيوانية كلها ، خالية طباعهم عن القواطع البشرية بأسرها ؛ لم يحملهم الغضب
على حب الجاه ، ولا حمتهم الشهوة على حب المال ؛ بل طباعهم مجبولة على المحبة
والموافقة ، وجواهرهم مفضولة على الألفة والاتحاد ؟ !

== لا خشناً ؛ كما ذهبت جميع الطبوعات وبعض المخطوطات . ثم إن قول « الشهرستاني » اللاحق :
وكيف يزرى اللفظ الرائق بالمعنى المستقيم ، وقوله بعد ذلك : إذ المعنى اللطيف في العبارة الرشيقة
أشرف من المعنى المجرد - يحتمل أيضاً أن يكون اللباس حسناً لا خشناً ، وعلى هذا ، فلا بد
من « اللباس الحسن » : موافقة للمعنى ، ومساوقة للسابق ، ومطابقة لللاحق . وما كان من حق
« ألفرد جيبوم » ومن قبله « كيورتن » أن يقولوا « الحسن » ويفهما « الحسن » ثم بعد ذلك
يطعنان على أسلوب الشهرستاني في طبقات « لندن » و « ليزنج » .

أجاب الخنفاء { بأن هذه المغالطة مثل الأولى حذو النعل بالنعل ؛
فإن في طرف البشرية نفسين : نفس حيوانية لها قوتان :
قوة الغضب ؛ وقوة الشهوة ، ونفس إنسانية لها قوتان : قوة عليية ؛ وقوة عملية .
وبينك القوتين لها أن تجمع وتمنع ، وبهاتين القوتين لها أن تقسم الأمور وتفصل
الأحوال ، ثم تعرض الأقسام والأحوال على العقل . فيختار العقل - الذي هو
كالبصر النافذ - له : من العقائد : الحق دون الباطل ، ومن الأقوال : الصدق
دون الكذب ، ومن الأفعال : الخير دون الشر ؛ ويختار بقوة العملية من لوازم
« القوة الغضبية » : الشدة ، والشجاعة ، والحمية ؛ دون الذلة ، والجبن ، والندالة ؛
ويختار بها - أيضاً - من لوازم « القوة الشهوية » : التآلف ، والتودد ، والبداذة ؛
دون الشر ، والمهانة ، والخساسة... فيكون من أشد الناس حمية على خصمه وعدوه ،
ومن أرحم الناس تذلاً وتواضعاً لوليه وصديقه . وإذا بلغ هذا الكمال ،
فقد استخدم القوتين واستعملهما في جانب الخير ، ثم يترقى منه إلى إرشاد الخلاق
في تزكية النفوس عن العلائق ، وإطلاقها عن قيد الشهوة والغضب ، وإبلاغها
إلى حد الكمال .

ومن المعلوم أن كل نفس شريفة عالية زكية هذه حالها ؛ لا تكون كنفس
لا تنازعها قوة أخرى على خلاف طباعها ، وحكم « العنين » العاجز في امتناعه
عن تنفيذ الشهوة ؛ لا يكون لحكم المتصون الزاهد المتورع في إمساكه عن قضاء
الوطر مع القدرة عليه ؛ فإن الأول : مضطر عاجز ، والثاني : مختار ، قادر ،
حسن الاختيار ، جميل التصرف . وليس الكمال والشرف في فقدان القوتين ؛
وإنما الكمال كله في استخدام القوتين .

فنفس « النبي » عليه السلام كنفس « الروحانيين » : فطرة ، ووضعاً ؛
وبذلك الوجه وقعت الشركة . وفضلها وتقدمها : باستخدام القوتين اللتين دونها ؛
فلم تستخدمه ، واستعمالها : في جانب الخير والنظام ؛ فلم تستعمله ، وهو الكمال .

قالت الصابئة { «الروحانيات» صور مجردة عن المواد . وإن قدر لها أشخاص تتعلق بها : تصرفاً ، وتديراً ؛ لا بمسازجة ؛ ولا مخالطة ؛ فأشخاصها نورانية أو هياكل - كما ذكرنا - والفرض أنها إذا كانت صوراً مجردة كانت موجودات بالفعل لا بالقوة ؛ كاملة لا ناقصة ؛ و«المتوسط» يجب أن يكون كاملاً حتى يكمل غيره . وأما «الموجودات البشرية» فصور في مواد ، وإن قدر لها نفوس ؛ فنفوسها : إما مزاجية ، وإما خارجة عن المزاج . والفرض أنها إذا كانت صوراً في مواد ، كانت موجودات بالقوة لا بالفعل ، ناقصة لا كاملة ، والمخرج من القوة إلى الفعل يجب أن يكون أمراً بالفعل ، ويجب أن يكون غير ذات ما يحتاج إلى الخروج ؛ فإن ما بالقوة لا يخرج بذاته من القوة إلى الفعل ؛ بل بغيره . و«الروحانيات» هي المحتاج إليها حتى تخرج «الجسمانيات» إلى الفعل ، والمحتاج إليه كيف يساوى المحتاج ؟ !

هذا الحكم الذي ذكرتموه - وهو كون «الروحانيات» أجابت الحنفاء { موجودات بالفعل - غير مسلم على الإطلاق ؛ لأن من «الروحانيات» ما يكون وجوده بالقوة ، أو ما هو فيه ؛ وجود بالقوة ، ويحتاج إلى ما وجوده بالفعل ؛ حتى يخرج من القوة إلى الفعل ؛ فإن النفس لها استعداد القبول من العقل عندكم ، والعقل له إعداد لكل شيء ، وفيض على كل شيء ، وأحدهما بالقوة والآخر بالفعل ؛ وهذا لضرورة الترتب في الموجودات العلوية ، فإن من لم يثبت الترتب فيها لم تتمش له قاعدة عقلية أصلاً ؛ وإذا ثبت الترتب فقد ثبت الكمال في جانب ، والنقصان في جانب ؛ فليس كل «روحاني» كاملاً من كل وجه ، ولا كل «جسماني» ناقصاً من كل وجه . فمن «الجسمانيات» أيضاً ما وجوده كامل بالفعل ، وسائر النفوس أيضاً محتاجة إليه ، وذلك - أيضاً - لضرورة الترتب في الموجودات السفلية . وإن من لم يثبت الترتب لم تستمر له

قاعدة عقلية أصلاً ؛ وإذا ثبت الترتب ، فقد ثبت الكمال في جانب ، والنقصان في جانب ، فليس كل جسماني ناقصاً من كل وجه .

قالت : وإذا سلمت لنا أن هذا العالم الجسماني في مقابلة ذلك العالم الروحاني ، وإنما يختلفان من حيث إن ما في هذا العالم من الأعيان فهو آثار ذلك العالم ، وما في ذلك العالم من الصور فهو « مثل » هذا العالم ، والعالمان متقابلان كالشخص والظل ؛ وإذا أثبتتم في ذلك العالم موجوداً ما بالفعل كاملاً تاماً ؛ حتى تصدر عنه سائر الموجودات : وجوداً ، ووصولاً إلى الكمال . . . فيجب أن تثبتوا في هذا العالم - أيضاً - موجوداً ما بالفعل كاملاً تاماً ؛ حتى تصدر عنه سائر الموجودات : تعلقاً ، ووصولاً إلى الكمال .

قالوا : وإنما طريقنا إلى التعصب للرجال ونبابة « الرسل » في الصورة البشرية ؛ طريقكم في إثبات « الأرباب » عندهم وهي « الروحانيات السماوية » ، وذلك احتياج كل مهابوب إلى « رب » يدبره ، ثم احتياج « الأرباب » إلى « رب الأرباب » . ومن العجب أن عند « الصابئة » أكثر « الروحانيات » قابلة منفعة ، وإنما الفاعل الكامل واحد ؛ وعن هذا صار بعضهم إلى أن « الملائكة » إناث ، وقد أخبر التنزيل عنهم بذلك : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » .

وإذا كان الفاعل الكامل المطلق واحداً ؛ فما سواه ؛ قابل ، محتاج إلى مخرج يخرج ما فيه « بالقوة » إلى « الفعل » . . . فكذلك تقول في الموجودات السفلية : النفوس البشرية كلها قابلة للوصول إلى الكمال بالعلم والعمل ، فتحتاج إلى مخرج [يخرج] ما فيها « بالقوة » إلى « الفعل » ، والمخرج هو « النبي » و « الرسول » . وما هو مخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يجوز أن يكون أمراً بالقوة ، محتاجاً ؛ فإن ما لم يتحقق بالفعل وجوداً : لا يخرج غيره من القوة إلى الفعل ؛ فالبيض لا يخرج البيض من القوة إلى صورة الطير ، بل الطير يخرج البيض .

وهذا الجواب يماثل الجواب الأول - من وجه - وفيه فائدة أخرى من وجه آخر : وهي : أن عند الحنفاء : المعقول لا يكون معقولا حتى يثبت له « مثال » في المحسوس ؛ وإلا : كان متخيلا موهوما ، والمحسوس لا يكون محسوسا حتى يثبت له « مثال » في المعقول ؛ وإلا : كان سرايا معدوما . وإذا ثبتت هذه القاعدة ؛ فن أثبت عالما روحانيا ، وأثبت فيه مديرا كاملا من جنسه : وجوده بالفعل ، وفعله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض الصور عليها على قدر الاستحقاق ، فيلزمه - ضرورة - أن يثبت عالما جسمانيا ، ويثبت فيه مديرا كاملا من جنسه : وجوده بالفعل ، وفعله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض « الصور » عليها على قدر الاستحقاق ، ويسمى المدير في ذلك العالم « الروح الأول » ، على مذهب « الصابئة » ، والمدير في هذا العالم « الرسول » ، على مذهب « الحنفاء » . ثم يكون بين « الرسول » و « الروح » مناسبة ، وملاقة عقلية ؛ فيكون « الروح الأول » مصدرا ، و « الرسول » مظهرا . ويكون بين « الرسول » وسائر البشر مناسبة وملاقة حسية ؛ فيكون « الرسول » مؤديا ، و « البشر » قابلا .

الجبانيات مركبة من « مادة » و « صورة » ، و « المادة » ، } قالت الصابئة لها طبيعة عديمة . وإذا بحثنا عن أسباب : الشر ، والفساد ، والسف ، والجهل : لم نجد لها سببا سوى « المادة » و « العدم » ؛ وهما منبععا الشر .

و « الروحانيات » غير مركبة من « المادة » و « الصورة » ، بل هي « صور مجردة » ، و « الصورة » لها طبيعة وجودية . وإذا بحثنا عن أسباب : الخير ، والصلاح ، والحكمة ، والعلم : لم نجد لها سببا سوى « الصورة » ؛ وهي منبع الخير . فنقول : ما فيه أصل الخير - أو ما هو أصل الخير - كيف يماثل ما فيه أصل الشر ؟ !

أجابت الخنفاء } بأن ما ذكرتم في « المادة » - أنها سبب الشر - فغير مسلم ؛ فإن من المواد ما هو سبب « الصور » كلها عند قوم ، وذلك هو « الهيولى الأولى » ، « العنصر الأول » ؛ حتى صار كثير من قدماء الفلاسفة إلى أن وجودها قبل وجود العقل . ثم إن سلم ؛ فالمركب من « المادة » و « الصورة » كالمركب من « الوهبوب » و « الجواز » عندهم ؛ فإن « الجواز » له طبيعة عدمية ، وما من وجود سوى وجود البارئ تعالى إلا وجوده جائز بذاته واجب بغيره ، فيجب أن يلزمه أصل الشر .

قالوا : وإن سلم لكم - أيضاً - تلك المقدمة ؛ فعندنا صور النفوس البشرية - وخصوصاً صور النفوس النبوية - كانت موجودة قبل وجود المواد ، وهي « المبادئ الأولى » ، حتى صار كثير من الحكماء إلى إثبات أناس سرمديين ، وهي « الصور المجردة » التي كانت موجودة قبل العقل كالظلال حول العرش ؛ « يسبحون بحمد ربهم » ، وكانت هي أصل الخير ومبدأ الوجود ؛ ولكن لما ألبست الصور البشرية لباس المادة : تشبثت بالطبيعة ، وصارت المادة شبكة لها ؛ فساح عليها « الواهب الأول » ، فبعث إليها واحداً من عالمه ، وألبسه لباس المادة ؛ ليخلص الصور عن الشبكة ، لا ليكون هو المتشبه بها ، المنغمس فيها ، المتوسخ بأوضاعها ، المتدنس بآثارها . وإلى هذا المعنى أشار حكماء الهند رمزاً بأخامة المطوقة ، والحمامات الواقعة في الشبكة .

ثم قالوا : معاشر الصابئة ! أبدأ تشنعون علينا بالمادة ولوازمها ، وما لم تفصل القول فيها : لم تنج من تشنيعكم .

فقول : النفوس البشرية وخصوصاً « النبوية » من حيث إنها نفوس ، فهي مفارقة للهادة ، مشاركة لتلك النفوس الروحانية : إما مشاركة في « النوع » ؛ بحيث يكون التمييز « بالأعراض » والأمور العرضية ، وإما مشاركة في « الجنس » ؛ بحيث يكون الفصل بالأمور الذاتية ، ثم زادت على تلك النفوس باقرانها بالجسد

أو بالمادة . والجسد لم يفتقد منها ؛ بل كملت هي لوازم الجسد ، وكملت بها ؛ حيث استفادت من الأمور الجسدانية ما تجسدت بها في ذلك العالم : من العلوم الجزئية ، والأعمال الخلقية . والروحانيات ، فقدت هذه الأبدان لفقدان هذا الاقتران ؛ فكان الاقتران : خيراً لا شرف فيه ، وصلاً لا فساد معه ، ونظاماً لا (١) فسخ له . . . فكيف يلزمنا ما ذكرتموه ؟ .

قلت الصابئة { الروحانيات : نورانية ، علوية ، لطيفة ؛ والجسمانيات : ظلمانية ، سفلية ، كثيفة ؛ فكيف يتساويان والاعتبار في الشرف والفضيلة بذوات الأشياء ، وصفاتها ، ومراكزها ، ومحالها ؟ . فعالم الروحانيات : العلو لغاية النور والطاقة ، وعالم الجسمانيات : السفلى لغاية الكثافة والظلمة . والعالمان متقابلان ، والكمال للعلوى لا للسفلى . والصفتان متقابلتان ، والفضيلة للنور لا للظلمة .

أجاب الحنفاء { قالوا : لسنا نوافقكم أولاً : على أن الروحانيات ، كلها نورانية ، ولا نساعدكم ثانياً : أن الشرف للعلو ، ولا نساهلكم أصلاً : أن الاعتبار في الشرف بذوات الأشياء .
وعلينا بيان هذه المقدمات الثلاث ؛ فإن فيها فوائد كثيرة :

أما الأولى : فقالوا : حكتم على الروحانيات حكم التساوي ، وما اعتبرتم فيها التضاد والترتب ، وإذا كانت الموجودات كلها — روحانيها وجسمانيها —

(١) واتباعاً لمهجنا الذي نسير عليه في تخريج هذا الكتاب ، حاولنا أن نختار لفظة من بين : يفتق ، ومسخ ، وتيج ، وتيج ، وتيج ، وتيج ، وفسخ . . . وما إلى ذلك . . . مما اضطربت فيه الأصول . وبعد تقلب أمهات كتب اللغة والفروق والاصطلاحات ، لم يثبت أماننا على البحث إلا كلمتي : « تيج » ، و « فسخ » لنتخار واحدة منهما . وإنما آثرنا « لافسخ له » ؛ لأن الفسخ معناه : الضعف ، والجهل ، والطرح ، وإفساد الرأي ، والنقض ، والتفريق ، والضعف العقل والبدن . . . ومن لا يظفر بحاجته ، ولا يصلح لأمره . . . وكفرح : قد .

على قضية التضاد والترتب ، فلم أغفلتم الحكمين ههنا ؟ ! وذلك أن من قال :
الروحاني هو ما ليس بجسماني ؛ فقد أدخل جواهر الشياطين والآبالسة والأراكنة
في جملة الروحانيات ، وكذلك من أثبت الجن أثبت روحانية لا جسمانية ؛
ثم من الجن من هو مسلم ، ومنها من هو ظالم . ومن قال الروحاني هو المخلوق
روحاً ، فمن الأرواح ما هو خير ، ومنها ما هو شرير ، والأرواح الخبيثة أضعاف
الأرواح الطيبة ؛ فلا بد إذن من إثبات تضاد بين الجنسين ، وتنافر بين الطرفين .
فلم نسلم دعواكم : أنها كلها نورانية .

بلى ! وعندنا - معاشر الحنفاء - الروح : هو الحاصل بأمر الباري تعالى
الباقى على مقتضى أمره ؛ فمن كان لأمره تعالى أطوع ، وبرهالات رسله أصدق ؛
كانت الروحانية فيه أكثر ، والروح عليه أغلب ؛ ومن كان لأمره تعالى أنكر ،
وبشرائه أكذب ؛ كانت الشيطنة عليه أغلب .

هذه قاعدتنا في الروحانيات ، فلا روحاني أبلغ ، في الروحانية ، من ذوات
الأنبياء والرسل عليهم السلام .

وأما قولكم : إن الشرف للعلو : إن عنيتم به علو الجهة فلا شرف فيه ؛
فكم من عال جهة : سافل رتبة ، وعلو ، وذاتاً ، وطبيعة ؛ وكم من سافل جهة : عال
على الأشياء كلها رتبة ، وفضيلة ، وذاتاً ، وطبيعة .

وأما قولكم : إن الاعتبار في الشرف بذوات الأشياء ، وصفاتها ، ومحالها ،
ومراكزها ؛ فليس بحق ، وهو مذهب « اللعين الأول » ؛ حيث نظر إلى ذاته ،
وذات آدم عليه السلام ، ففضل ذاته ؛ إذ هي مخلوقة من النار ، وهي علوية
نورانية ، على ذات آدم وهو مخلوق من الطين ، وهو سفلي ظلماني .

بل عندنا الاعتبار في الشرف : بالأمر ، وقبوله ؛ فمن كان أقبل لأمره ،
وأطوع لحكمه ، وأرضى بقدره ؛ فهو أشرف ؛ ومن كان على خلاف ذلك ؛
فهو أبعد ، وأخس ، وأخبث . فأمر الباري تعالى هو الذي يعطى « الروح » ؛

« قل : الروح من أمر ربى ، ؛ و بالروح ، يحيا الإنسان الحياة الحقيقية ،
وبالحياة يستعد للعقل الغريزى ، وبالعقل يكتسب الفضائل ويجتنب الرذائل .
ومن لم يقبل أمر البارى تعالى : فلا روح له ، ولا حياة له ، ولا عقل له ،
ولا فضيلة له ، ولا شرف عنده .

قالت الصابئة } الروحانيات ، فضلت الجسمانيات بقوتى : العلم ،
والعمل .

أما « العلم » فلا ينكر إحاطتهم بمخفيات الأمور عنا ، وإطلاعهم على مستقبل
الأحوال الجارية علينا ؛ ولأن علومهم كلية ، وعلوم الجسمانيات جزئية ؛
وعلومهم فعلية ، وعلوم الجسمانيات انفعالية ؛ وعلومهم فطرية ، وعلوم الجسمانيات
كسبية . . . فمن هذه الوجوه : تحقق لها الشرف على الجسمانيات .

وأما « العمل » فلا ينكر أيضاً عكوفهم على العبادة ، ودوامهم على الطاعة :
« يسبحون الليل والنهار لا يفترون » لا يلحقهم كلال ولا سآمة ، ولا يرهقهم
ملال ولا ندامة . فتحقق لها الشرف أيضاً بهذا الطرف ، وكان أمر الجسمانيات
بالخلاف من ذلك .

عن هذا يجوابين :

أجابت الخنفاء } أحدهما : التسوية بين الطرفين ، وإثبات زيادة في جانب

« الأنبياء » عليهم السلام . والثانى : بيان ثبوت الشرف في غير العلم والعمل .

أما الأول : فإنهم قالوا : علوم الأنبياء عليهم السلام كلية وجزئية ، وفعلية

وانفعالية ، وفطرية وكسبية ؛ فمن حيث تلاحظ عقولهم عالم الغيب - منصرفه عن عالم

الشهادة - تحصل لهم العلوم الكلية : فطرة ودفعة واحدة ، ثم إذا لاحظوا عالم الشهادة

حصلت لهم العلوم الجزئية ؛ اكتساباً بالحواس على ترتيب وتدرج ؛ فكأن للإنسان

علوماً نظرية هي المقترلات ، وعلومها حاصلة بالحواس عن المحسوسات ؛ فعالم المعقولات

بالنسبة إلى « الأنبياء » ، كعالم المحسوسات بالنسبة إلى سائر الناس ؛ فنظريات فطرية لهم ،

ونظرياتهم لا تفصل إليها قط ؛ بل ومحسوساتنا مكتسبة لهم ، ولنا بكواسب

الجوارح : جوارح الحواس . فأمرجة الأنبياء عليهم السلام أمرجة نفسانية ، ونفوسهم نفوس عقلية ، وعقولهم عقول أمرية فطرية . ولو وقع حجاب في بعض الأوقات فذاك لموافقنا ومشاركتنا ؛ كي تزكى هذه العقول ، وتصفى هذه الأذهان والنفوس ؛ وإلا فدرجاتهم وراء ما يقدر .

وأما الثاني ؛ فإنهم قالوا : من العجب أنهم لا يعجبون بهذه العلوم ؛ بل ويرثون التسليم على البصيرة ، والعجز على القدرة ، والتبرؤ من الحول والقوة على الاستقلال ، والفطرة على الاكتساب ... و « ما أدري ما يفعل به ولا بكم ، علي : » إنما أوتيته على علم عندي .

ويعلمون أن الملائكة والروحانيات بأسرها - وإن علمت إلى غاية قوة نظرها وإدراكها - ما أحاطت بما أحاط به علم الباري تعالى ؛ بل لكل منهم : مطرح نظر ، ومسرح فكر ، ومجال عقل ، ومنتهى أمل ، ومطار وهم وخيال ... وأنهم إلى الحد الذي انتهى نظرهم إليه مستبصرون ، ومن ذلك الحد إلى ما وراءه - مما لا يتناهى - مسلمون مصدقون ، وإنما كالم في التسليم لما لا يعلمون ، والتصديق لما يجهلون ؛ و « نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، ليس كمال حالهم ؛ بل ، سبحانه لا علم لنا إلا ما علمنا ، هو الكمال .

فمن أين لكم - معاشر الصابئة - أن الكمال والشرف في العلم والعمل لا في التسليم والتوكل ؟ .

وإذا كانت غاية العلوم هذه الدرجة ؛ فجعلت نهاية أقدام الملائكة والروحانيين ؛ بداية أقدام السالكين من الأنبياء والمرسلين : « قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله » ، فعالم الروحانيات بالنسبة إليهم شهادة ، وبالنسبة إلينا غيب ، وعالم البشر الجسمانيات بالنسبة إلينا شهادة ، وبالنسبة إليهم غيب . والله تعالى : هو الذي « يعلم السر وأخفى » .

قالت الخنفاء : من علم أنه لا يعلم ؛ فقد أحاط بكل العلم ، ومن اعترف بالعجز عن أداء الشكر ؛ فقد أدى كل الشكر .

قالت الصابئة { الروحانيات : لهم قوة تصريف الأجسام ، وتقليب الأجرام ، والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب فتعسر (١) ، ولكن القوى الروحانية بالخواص الجسمانية أشبه ، وإنك ترى الحامة اللطيفة من النبات في بدء نموها تفتق الحجر ، وتشق الصخر ؛ وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من القوى السماوية ، ولو كانت هي قوى مزاجية : لما بلغت إلى هذا المنتهى . فالروحانيات هي التي تتصرف في الأجسام تقليباً وتصريفاً ، لا يشغلهم حمل الثقل ، ولا يستخفهم تحريك الخفيف : فالرياح تهب بتحريكها ، والسحاب يعرض ويذول بتصريفها ، وكذلك الزلازل تقع - في الجبال - بسبب من جهتها . . . وكل هذه وإن استندت إلى أسباب جزئية . فإنها تستند في الآخرة إلى أسباب من جهتها .
ومثل هذه القوة : عديم الوجود في الجسمانيات .

أجاب الخنفاء { وقالوا : منا يقتبس : تفصيل القوى ، وتجنيسها .
فإن « القوى » تنقسم إلى : قوى معدنية ، وقوى نباتية ، وقوى حيوانية ، وقوى إنسانية ، وقوى ملكية ، وقوى روحانية ، وقوى نبوية ربانية . والإنسان : يجمع القوى بحملتها ، والإنسانية النبوية : تفضلها « بقوى ربانية » ومعان إلهية .

فذكر أولاً : وجه تركيب الإنسان ؛ ووجه ترتيب القوى فيه ، ثم نذكر : تركيب البشرية النبوية ؛ وترتيب القوى فيها ، ثم نخار بين الوضعين : الروحاني منهما ، والجسماني ، وإليك الاختيار .

(١) والتعسر الشيء : انكشف ، وانقطع . أما تعسر في معنى تلهف ؛ ولا معنى له هنا .
واللغوب : الإعياء الشديد .

أما « شخص الإنسان » فمركب من « الأركان الأربعة » : التراب ، والماء ، والهواء ، والنار ؛ التي لها « الطبائع الأربعة » : اليبوسة ، والرطوبة ، والحرارة ، والبرودة ، ثم مركب فيه نفوس ثلاثة : إحداها : نفس نباتية : تنمو ، وتتغذى ؛ وتولد المثل ، والثانية : نفس حيوانية : تحس ، وتحرك بالإرادة ، والثالثة : نفس إنسانية : بها يميز ، ويفكر ، ويعبر عما يفكر . ووجود النفس الأولى : من « الأركان » و « طبائعها » ؛ وبقاؤها بها ؛ واستمدادها منها ، ووجود النفس الثانية : من « الأفلاك » وحركاتها ؛ وبقاؤها بها ؛ واستمدادها منها ، ووجود النفس الثالثة : من « العقول البهية » و « الروحانيات الصرفة » ؛ وبقاؤها بها ؛ واستمدادها منها . ثم إن « النباتية » تطلب الغذاء طبعاً ، و « الحيوانية » تطلب الغذاء حساً ، و « الإنسانية » تطلب الغذاء اختياراً وعقلاً . ولكل « نفس » منها محل ؛ فمحل « النباتية » : الكبد ، ومنه مبدأ النمو والنشوء ؛ وعن هذا جعل فيه عروق دقاق ينفذ فيها الغذاء إلى الأطراف . ومحل « الحيوانية » : القلب ، ومنه مبدأ تدبير الحس والحركة ؛ وعن هذا فتح منه عروق إلى الدماغ ، فيصعد إلى الدماغ من حرارته ما يعدل تلك البرودة ، وينزل منه - من آثاره - ما يدبر به الحركة . ومحل « الإنسانية » ، تصريفاً وتدبيراً : الدماغ ؛ ومنه مبدأ الفكر ، والتعبير عن الفكر ؛ وعن هذا فتحت إليه أبواب الحواس مما يلي هذا العالم ، وفتحت إليه أبواب المشاعر مما يلي ذلك العالم . وههنا ثلاثة أعضاء ممدات لا بد منها : المعدة التي تمد الكبد بالغذاء ، والرئة التي تمد القلب بترويح الهواء ، والعروق التي تمد الدماغ بالحرارة . فإذن : التركيب الإنساني أشرف التراكيب ؛ فإن فيه جميع آثار العالم الجسماني والروحاني ، وترتيب القوى فيه أكمل الترتيب ؛ فهو مجمع آثار « الكونين » ، و « العالمين » ؛ فكل ما هو في العالم منتشر ففيه مجتمع ، وكل ما هو فيه - من خواص الاجتماع - فليس للعالم البتة ؛ لأن للاجتماع والتركيب خاصية لا توجد في حال الافتراق والانحلال . واعتبر فيه حال السكر

والخل ، وحال (١) السكنجيين (١) ، وكذلك الحكم في كل « مزاج » ،
هذا وجه تركيب « البدن » ، وترتيب القوى الخاصة به .

وأما وجه اتصال النفس به ، وترتيب القوى الخاصة بها بما يلي هذا العالم ،
وبما يلي ذلك العالم ؛ فاعلم أن النفس الإنسانية جوهر هو أصل القوى : الحركة ؛
والمدركة ؛ والحافظة للمزاج ؛ تحرك الشخص بالإرادة ؛ لافى جهات ميله الطبيعي ،
وتصرف في أجزائه ؛ ثم في جملة ، وتحفظ مزاجه عن الانحلال ، وتدرك
بالمشاعر المركوزة فيه ؛ وهى الخواص الخمس ؛ فبالقوة الباصرة تدرك الألوان
والأشكال ، وبالقوة السامعة تدرك الأصوات والكلمات ، وبالقوة الشامة تدرك
الروائح ، وبالقوة الذائقة تدرك المطعومات ، وبالقوة اللامسة تدرك الملبوسات .
وله فروع من قوى منبثة في أعضاء البدن ؛ حتى إذا أحس بشيء من أعضائه ،
أو تخيل ، أو توهّم ، أو اشتهى ، أو غضب ... إلى العلاقة التى بينه وبين تلك الفروع
هيئة فيه ، حتى يفعل ؛ وله « إدراك » و « قوة تحريك » .

أما « الإدراك » فهو أن يكون مثال حقيقة المدرك : متمثلاً ، مرتسماً في ذات
المدرك ، غير مباين له . ثم « المثال » : قد يكون مثال صورة الشيء ، وقد يكون
مثال حقيقته . و « مثال صورة الشيء » : هو ما يكون محسوساً ؛ فيرتسم في القوة
الباصرة وقد غشيته غواش غريبة عن « ماهيته » ، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه
ماهيته ؛ مثل : أين ، وكيف ، ووضع ، وكم ... معينة ، لو توهّم بدلها غيرها
لم يؤثر في ماهية ذلك المدرك ؛ والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض
التي تلحقه بسبب المادة ؛ لا يجردها عنه ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته .

ثم « الخيال الباطن » يتخيله مع تلك العوارض التي لا يقدر على تجريده المطلق
عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلائق الوضعية التي تعلق بها الحس ؛ فهو يتمثل
صورة مع غيبوبة حامنها ، وعنده مثال العوارض ، لا نفس العوارض ، ثم

(١) « السكنجيين » ، [بفتح السين والكاف وسكون النون وفتح الجيم وكسر الباء
بعدها ياء ونون] : مرب عن سركا انسكين الفارسي ، ومعناه : خل ، وعسل .

« الفكر العقلي » يجرده عن تلك العوارض ؛ فيعرض ماهيته وحقيقته على العقل ،
فيرسم فيه « مثال حقيقته » ؛ حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً .
وأما ماهو برىء - في ذاته - عن الشوائب المادية منزّه عن العوارض الغريبة ؛
فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل فيه ؛ فيعقله ما من شأنه أن يعقله ؛
فلا مثال له يتمثل في العقل ، ولا ماهية له فيجرد له ، ولا وصول إليه بالإحاطة
والفكرة ؛ إلا أن « البرهان » يدلنا عليه ويرشدنا إليه .

وكثيراً ما يلاحظ العقل الإنساني عالم « العقل الفعال » فيرسم فيه من الصور
المجردة المعقولة ارتساماً بريئاً عن العلائق المادية والعوارض الغريبة ، فيبتدر الخيال
إلى تمثله ، فيمثله في صورة خيالية مما يناسب عالم الحس ، فيتحدّر إلى « الحس
المشترك » ذلك المثال ، فيبصره كأنه يراد معانيها مشاهداتاً يتأججه ويشاهده ، حتى
كأن العقل عمل بالمعقول عملاً جعله محسوساً ؛ وذلك إنما يكون عند اشتغال
الحواس كلها عن أشغالها ، وسكون المشاعر عن حركاتها : في النوم جماعاً ،
وفي اليقظة للأبرار .

يا عجباً كل العجب من تركيب على هذا النمط !! ومن أين لغيره مثله ؟؟

ونعود إلى ترتيب « القوى » وتعيين محالها ؛

أما « القوى » المتعلقة بالبدن التي ذكرناها آلات ومشاعر للجوهر الإنساني :
فالأولى منها : « الحس المشترك » المعروف « بينظاسيا » الذي هو مجمع
الحواس ، ومورد المحسوسات ، وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس ؛
لاسيما في مقدم الدماغ .

والثانية : « الخيال » و « المصورة » وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم
من الدماغ ؛ لاسيما في الجانب الأخير .

والثالثة : « الوهم » الذي هو لكثير من الحيوان ، وهو ما به تدرك الشاة
معنى في الذئب فتتنفر منه ، وبه تدرك معنى في النوع فتتنفر إليه وتزدوج به ؛ وآله

الدماغ كله ؛ لكن الأخص منه به هو التجويف الأوسط .

والرابعة : « المفكرة » ، وهي قوة لها أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن « الحس المشترك » ، والمعاني الوهمية المدركة « بالوهم » ؛ فتارة تجمع ، وتارة تفصل ، وتارة تلاحظ العقل فتعرض عليه ، وتارة تلاحظ الحس فتأخذ منه ؛ وسلطانها في الجزء الأول من وسط الدماغ ، وكأنها قوة ما للوهم ؛ وتتوسط بين الوهم والعقل .

والخامسة : القوة « الحافظة » ، وهي التي كالخزانة لهذه المدركات : الحسية ، والوهمية ، والخيالية - دون العقلية الصرفة - ؛ فإن المعقول البحت لا يرسم في جسم ولا في قوة في جسم ، و « الحافظة » قوة في جسم ؛ وآلتها الروح المصبوب في أول البطن المؤخر من الدماغ .

والسادسة : القوة « الذاكرة » ، وهي التي تستعرض ما في الخزانة على جانب العقل أو على الخيال والوهم ؛ وآلتها الروح المصبوب في آخر البطن المؤخر من الدماغ .

وأما المعقول الصرف المبرأ عن الشوائب المادية ؛ فلا يحل في قوة جسمية وآلة جسدانية ، حتى يقال : ينقسم بانقسامها ، ويتحقق لها وضع ومثال ؛ ولهذا لم تكن القوة الحافظة ، خزانة لها ، بل « المصدر الأول » - الذي أفاض عليها تلك الصورة - صار خازناً لها ؛ فحيثما طالعت النفس الإنسانية بقوتها العقلية المناسبة « لواهب الصور » نوعاً من المناسبة ، فاضت منه عليها تلك الصور المستحفظة له ؛ حتى كأنه ذكرها بعدما نسيت ، ووجدتها بعدما ضلت عنه . وغريزة النفس الصافية تنزع إلى جانب « القدس » في تذكّر الأمور الغائبة عن حضرة « العقل » نزاعاً طبيعياً ، فتستحضر ما غاب عنها ؛ ولهذا السر أخبر « الكتاب الإلهي » : « واذكر ربك إذا نسيت » ، وقل عسى أن يهدينى ربى

لأقرب من هذا رشداً . . . حتى صار كثير من « الحكماء » إلى أن العلوم كلها تذكّار ، وذلك أن النفوس كانت في البدء الأول في « عالم الذكر » ، ثم هبطت إلى « عالم النسيان » فاحتاجت إلى مذكرات لما قد نسيت ، معيدات إلى ما كانت قد ابتدأت : « وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين » ، « وذكرهم بأيام الله » .

ثم « النفس الإنسانية » : قوى عقلية ، لا جسمية ؛ وكمالات نفسانية روحانية ، لا جسدانية : فنقواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ، وهي القوة التي تختص باسم « العقل العملي » ؛ وذلك أن تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل ولا يفعل . ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل ، وإنما يخرج من « القوة » إلى « الفعل » ، بمخرج غير ذاتها لا محالة ، فيجب أن يكون لها قوة استعدادية تسمى « عقلاً هيولانياً » ؛ حتى يقبل من غيرها ما به يخرجها من الاستعداد إلى الكمال . فأول خروج لها إلى الفعل حصول قوة أخرى من « واهب الصور » يحصل لها عند استحضار المعقولات الأول ؛ فيتهيأ بها لاكتساب الثواني : إما « بالفسر » أو « بالحدس » ، فيتدرج قليلاً قليلاً إلى أن يحصل لها ما قدر لها من المعقولات ، ولكل نفس استعداد إلى حد ما لا يتعداه ؛ ولكل عقل حد ما لا يتخطاه ، فيبلغ إلى كماله المقدر له ، ويقتصر على قوته المركوزة فيه . . . ولا يتبين ههنا : وجود التضاد بين النفوس والعقول ، ووجوب الترتيب فيها .

وإنما يعرف مقادير « العقول » ومراتب النفوس : الأنبياء والمرسلون الذين اطلعوا على الموجودات كلها : روحانياتها وجسمانياتها ، معقولاتها ومحسوساتها ، كلياتها وجزئياتها ، علوياتها وسفلياتها . . . ؛ فعرفوا مقاديرها وعينوا موازينها ومعاييرها .

وكل ما ذكرناه من « القوى الإنسانية » فهي حاصلة لهم ، مركبة فيهم ، منصرفة كلها عن جانب الغرور إلى جانب القدس ، مستديمة الشروق بنور الحق

فيها : حتى كأن كل قوة من القوى « الجسدانية » و « النفسانية » ملك روحاني : موكل بحفظ ما وجه إليه ، واستتمام ما رشح له . بل وبمجموع جسده ونفسه : بجميع آثار العالمين من « الروحانيات » و « الجسمانيات » ، وزيادة أمرين : أحدهما : ما حصل له من فائدة التركيب والترتيب — كما بينا — من مثال السكر والخل . والثاني : ما أشرق عليه من الأنوار القدسية : وحيأ ، وإلهاماً ، ومناجاة ، وإكراماً . فأين « للروحاني » هذه الدرجة الرفيعة ، والمقام المحمود ، والكمال الموجود ؟ بل ومن أين « للروحانيات » كلها هذا التركيب الذي خص نوع الإنسان به ؟ وما تعلقوا به من القوة البالغة على تحريك الأجسام ، وتصريف الأجرام : فليس يقتضى شرفاً ؛ فإن ما يثبت لشيء ويثبت لضده مثله لم يتضمن شرفاً . ومن المعلوم أن الجن والشياطين قد ثبت لهم من القوة البالغة والقسوة الشاملة ما يعجز كثير من الموجودات عن ذلك ؛ وليس ذلك مما يوجب شرفاً وكمالاً . وإنما الشرف في استعمال كل قوة فيما خفقت له ، وأمرت به ، وقدرت عليه .

قالت الصابئة { « الروحانيات » لها اختيارات صادرة من الأمر ، متوجهة إلى الخير ، مقصورة على نظام العالم ، وفوام الكل ؛ لا يشوبها البتة شائبة الشر ، وشائبة الفساد ؛ بخلاف اختيار البشر ؛ فإنه متردد بين طرفي الخير والشر لولا رحمة الله في حق البعض ؛ وإلا : فوضع اختيارهم كان ينزع إلى جانب الشر والفساد ، إذ كانت الشهوة والغضب المركوزتان فيهم يجرانهم إلى جانبيهما . وأما « الروحانيات » فلا ينازع اختيارهم إلا التوجه إلى وجه الله تعالى ، وطلب رضاه ، وامثال أمره ؛ فلا جرم : كل اختيار هذا حال لا يتعذر عليه ما يختاره ، فكما أراد ، واختار : وجد المراد ، وحصل المختار . وكل اختيار ذلك حاله تعذر عليه ما يختاره ؛ فلا يوجد المراد ، ولا يحصل المختار .

بجوابين : أحدهما نيابة عن جنس البشر ، والثاني أجابت الخنفاء نيابة عن الأنبياء عليهم السلام .

أما الأول : فنقول : اختيار « الروحانيات » ، إذا كان مقصوداً على أحد الطرفين ، محصوراً : كان في وضعه مجبوراً ، ولا شرف في الجبر . واختيار البشر تردد بين طرفي الخير والشر ؛ فمن جانب يرى آيات الرحمن ، ومن طرف يسمع وساوس الشيطان ؛ فتميل به نارة دعوة الحق إلى أمثال الأمر ، وتميل به طوراً داعية الشهوة إلى اتباع الهوى ؛ فإذا أقر طوعاً وطبعاً بوحداية الله تعالى ، واختار من غير جبر وإكراه طاعته ، وصير اختياره المتردد بين الطرفين مجبوراً تحت أمره تعالى باختيار من جهة من غير إجبار : صار هذا الاختيار أفضل وأشرف من الاختيار المجبور فطرة ... كالمكره فعله : كسباً ، الممنوع عما لا يجب : جبراً ؛ ومن لا شهوة له ؛ فلا يميل إلى المشتهى ؛ كيف يمدح عليه ؟ وإنما المدح كل المدح لمن زين له المشتهى ؛ فهى النفس عن الهوى ... فتبين أن اختيار « البشر » أفضل من اختيار « الروحانيات » .

وأما الثانى : فنقول : إن اختيار « الأنبياء » عليهم السلام مع ما أنه ليس من جنس اختيار البشر من وجه ؛ فهو متوجه إلى الخير ، مقصور على الصلاح الذى به نظام العالم وقوام الكل ، صادر عن الأمر ، صائر إلى الأمر ، لا يتطرق إلى اختيارهم ميل إلى الفساد ، بل ودرجتهم فوق ما ينتدر إلى الأوهام ؛ فإن العالى لا يريد أمراً لأجل السافل - من حيث هو سافل - بل إنما يختار ما يختار النظام كلى ، وأمر أعلى من الجزئى ، ثم يتضمن ذلك حصول نظام فى الجزئى تبعاً لا مقصوداً ، وهذا « الاختيار » و « الإرادة » على جهة سنة الله تعالى فى اختياره ومشيئته للكائنات ؛ لأن مشيئته تعالى كلية متعلقة بنظام الكل ، غير معلة بعلة ، حتى لا يقال : إنما اختار هذا لكذا ، وإنما فعل هذا لكذا ؛ فلكل شيء علة ؛ ولا علة لصنعه تعالى ، بل لا يريد إلا كما علم ؛ وذلك أيضاً ليس بتعليل ؛ لكنه بيان أن إرادته أعلى من أن تتعلق بشيء لعلة دونها ؛ وإلا لكان ذلك الشيء حاملاً له على ما يريد . وخالف « العلل » و « العلولات » ، لا يكون محمولا على شيء ؛ فاختياره

لا يكون معاللاً بشيء . واختيار الرسول المبعوث من جهته ينوب عن اختياره ، كما أن أمره ينوب عن أمره ؛ فيسلك سبيل ربه ذللاً ، ثم يخرج من قضية اختياره نظام حال وقوام أمر مختلف ألوانه ، فيه شفاء للناس . فمن أين «الروحانيات» هذه المنزلة ؟ وكيف يصلون إلى هذه الدرجة ؟

كيف ! وكل ما يذكرونه ؛ فهو وهم ، وكل ما يذكره النبي ؛ فمحقق : مشاهدة ، وعياناً . بل وكل ما يحكى عن «الروحانيات» : من كمال علمهم ، وقدرتهم ، وتقوؤ اختيارهم ، واستطاعتهم ؛ فإنما أخبرنا بذلك الأنبياء والمرسلون عليهم السلام . وإلا فأى دليل أرشدنا إلى ذلك ونحن لم نشاهدهم ، ولم نستدل بفعل من أفعالهم على صفاتهم وأحوالهم ؟

الروحانيون متخصصون «بالهياكل العلوية» ؛ مثل : زحل ،
قالت الصابئة } والمشتري ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر ؛
وهذه «السيارات» كالأبدان والأشخاص بالنسبة إليها ، وكل ما يحدث
من الموجودات ، ويعرض من الحوادث ؛ فكلها مسببات هذه الأسباب ، وآثار
هذه العلويات ، فيفيض على هذه «العلويات» من «الروحانيات» تصرفات
وتحريكات إلى جهات الخير والنظام ، ويحصل من حركاتها واتصالاتها تركيبات
وتأليفات في هذا العالم ، ويحدث في المركبات أحوال ومناسبات ... فهم الأسباب
الأول ، والكل مسبباتها ، والمسبب لا يساوى السبب و «الجهانيون» متخصصون
بالأشخاص السفلية ، والمتخصص كيف يماثل غير المتخصص ؟ .

ولأنما يجب على «الأشخاص» في أفعالهم وحركاتهم : اقتضاء آثار
«الروحانيات» في أفعالها وحركاتها ؛ حتى يراعى أحوال «الهياكل» وحركات
«أفلاكها» : زماناً ، ومكاناً ، وجوهرأً ، وهيئةً ، ولباساً ، وبخودأً ، وتغزيباً ،
وتنجيباً ، ودعاءً ، وحاجة ... خاصة بكل هيكل ؛ فيكون : تقريباً إلى «الهيكَل» :

تقرباً إلى « الروحاني » الخاص به ؛ فيكون تقرباً إلى « رب الأرباب » ، ومسبب الأسباب ؛ حتى يقضى حاجته ، ويتم مسأله .

وسياتي تفصيل ما أجملوه من أمر « الهياكل » ، عند ذكر أصحابها إن شاء الله تعالى .

أجاب الخنفاء { بأن قالوا : الآن : نزلتم عن نيابة « الروحانيات » ، الصرقة إلى نيابة « هياكلها » ، وتركتم مذهب « الصبوة » ، الصرقة ؛ فإن الهياكل : أشخاص الروحانيين ، والأشخاص : هياكل الربانيين ؛ غير أنكم أثبتتم لكل روحاني هيكلاً خاصاً ، له فعل خاص لا يشاركه فيه غيره .

ونحن ثبت أشخاصاً رسلاً كراماً ، تقع أوضاعهم وأشخاصهم في مقابلة كل الكون : « الروحاني » منهم : في مقابلة « الروحاني » منها ، « والأشخاص » منهم : في مقابلة « الهياكل » منها ، وحركاتهم : في مقابلة حركات جميع « الكواكب » ، والأفلاك ، وشرائعهم : مراعاة حركات استندت إلى تأييد إلهي ، ووحى سماوي : موزونة بميزان العدل ، مقدرة على مقادير الكتاب الأول ؛ « ليقوم الناس بالقسط » ، ليست مستخرجة بالآراء المظلمة ، ولا مستنبطة بالظنون الكاذبة : إن طابقتها على المعقولات : تطابقنا ، وإن وافقتها بالمحسوسات : توافقتنا .

كيف ونحن ندعى : أن « الدين الإلهي » هو الموجود الأول ، والكائنات تقدرت عليه ؛ وأن المناهج التقديرية هي الأقدم ، ثم المسالك الخلقية والسنة الطبيعية توجهت إليها . والله تعالى « ستان » في خلقه وأمره ، والسنة الأمرية أقدم وأسبق من السنة الخلقية ؛ وقد أطلع خواص عباده من البشر على السنتين : « ولن تجد لسنة الله تحويلاً » ، « هذا من جهة « الخلق » ، « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » : هذا من جهة « الأمر » .

فالأنبياء عليهم السلام : متوسطون في تقرير سنة الأمر ، و « الملائكة » : متوسطون في تقرير « سنة الخلق » . و « الأمر » أشرف من « الخلق » ؛

« فتوسط الأمر ، أشرف من « متوسط الخلق » ، فالأنبياء عليهم السلام :
أفضل من الملائكة .

وهذا عجب : حيث صارت الروحانيات الأمرية متوسطات في الخلق ،
وصارت الأشخاص الخلقية متوسطين في الأمر . . . ؛ ليعلم : أن الشرف والكمال
في التركيب لا في البساطة ، واليد للجسماني لا للروحاني ، والتوجه إلى التراب
أولى من التوجه إلى السماء ، والمسجود لآدم عليه السلام أفضل من التسييح
والتحميد والتقديس .

وليعلم : أن الكمال في إثبات « الرجال » ؛ لا في تعيين الهياكل والظلال ،
وأنهم هم الآخرون وجوداً ، السابقون فضلاً ، وأن آخر العمل أول الفكرة ،
وأن الفطرة لمن له الحجة ، وأن المخلوق بيديه لا يكون كالمكون بحرفيه ؛ قال
عز وجل : فوعزتي وجلالي ، لا أجعل من خلقته يدي ، كمن قلت له :
« كن » ، فكان . . .

الروحانيات : مبادئ الموجودات ، وعالمها : معاد
الآرواح . والمبادئ أشرف ذاتاً ، وأسبق وجوداً ،
قالت الصابئة }
وأعلى رتبة ودرجة من سائر الموجودات التي حصلت بتوسطها . وكذلك عالمها ؛
« عالم المعاد » ، والمعاد كمال ؛ فعالمها عالم الكمال .

فالمبدأ منها ، والمعاد إليها ، والمصدر عنها ، والمرجع إليها بخلاف الجسمانيات .
وأيضاً ؛ فإن الآرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان ، فتوسخت
بأوضار الأجسام ، ثم تطهرت عنها : بالأخلاق الزكية ، والأعمال المرضية ؛
حتى انفصلت عنها ، فصعدت إلى عالمها الأول . والنزول هو النشأة الأولى ،
والصعود هو النشأة الآخرة . فعرف أنهم أصحاب الكمال ، لا أشخاص الرجال .

قالوا : من أين تسلمتم هذا التسليم : أن المبادئ هي :
أجابت الخنفاء }
الروحانيات ؛ وأي برهان أقمت ؟ ؛ وقد نقل عن كثير

من قدماء الحكماء: أن المبادئ، هي: الجسمانيات، على اختلاف منهم في الأول، منها: أنه نار، أو هواء، أو ماء، أو أرض؟ واختلاف آخر: أنه مركب، أو بسيط؟ واختلاف آخر: أنه إنسان، أو غيره؟ . . . حتى صارت جماعة إلى إثبات أناس سرمديين .

ثم منهم من يقول: إنهم كانوا كالظلال، حول العرش، ومنهم من يقول: إن الآخر وجوداً من حيث الشخص، في هذا العالم: هو الأول وجوداً من حيث الروح، في ذلك العالم . وعليه: خرج أن أول الموجودات « نور محمد، عليه السلام »؛ فإذا كان شخصه هو الآخر من جملة « الأشخاص النبوية »، فروحه هو الأول من جملة « الأرواح الربانية »، وإنما حضر هذا العالم ليخلص الأرواح، المدنسة بالأوضاع الطبيعية، فيعيدها إلى مبدئها؛ وإذا كان هو المبدأ، فهو المعاد، أيضاً . فهو النعمة وهو النعيم، وهو الرحمة وهو الرحيم .

قالوا: ونحن إذا أثبتنا أن الكمال في التركيب، لا في البساطة والتحليل؛ فيجب أن يكون، المعاد، بالأشخاص والأجساد، لا بالنفوس والأرواح؛ و« المعاد » كمال لا محالة . غير أن الفرق بين « المبدأ » و« المعاد » هو أن الأرواح في المبدأ مستورة بالأجساد، وأحكام الأجساد غالبية، وأحوالها ظاهرة للحواس؛ والأجساد في « المعاد » مغمورة بالأرواح، وأحكام النفوس غالبية، وأحوالها ظاهرة للعقل؛ وإلا: فلو كانت الأجساد تبطل رأساً، وتضمحل أصلاً، وتعود الأرواح إلى « مبدئها الأول »؛ ما كان للاتصال بالأبدان والعمل بالمشاركة فائدة؛ ولبطل تقدير الثواب والعقاب على فعل العباد . ومن الدليل القاطع على ذلك: أن النفوس الإنسانية في حال اتصالها بالبدن اكتسبت أخلاقاً نفسانية، صارت « هيئات » متمكنة فيها تمكن « الملكات »، حتى قيل: إنها نزلت منزلة « الفصول اللازمة » التي تميزها عن غيرها، ولولاها لبطل التميز . وتلك « الهيئات » إنما حصلت بمشاركات من القوى الجسمانية، بحيث لن يتصور وجودها

إلا مع تلك المشاركة ، وتلك القوى لن تصور إلا في « أجسام مزاجية » ، فإذا كانت النفوس لن تصور إلا معها - وهي المعينة المخصصة - وتلك لن تصور إلا مع الأجسام ؛ فلا بد من حشر الأجسام ، والمعاد بالأجسام .

قالت الصابئة { طريقنا في التوصل إلى « حضرة القدس » ظاهر ، وشرعنا معقول ؛ فإن قدماءنا - من الزمان الأول - لما أرادوا « الوسيلة » عملوا « أشخاصاً » في مقابلة « الهياكل العلوية » على نسب وإضافات ؛ راعوا فيها : جوهرأ وصورة ، وعلى أوقات وأحوال وهيئات ؛ أوجبوا على من يتقرب بها إلى ما يقابلها من العلويات : تحتماً ، ولباساً ، وتبخيراً ، ودعاءً ، وتزييناً ؛ فتقربوا إلى « الروحانيات » ، فتقربوا إلى « رب الأرباب » ، ومسبب الأسباب . وهو طريق متبع ، وشرع مجهد : لا يختلف بالأمصار والمدن ، ولا ينتسخ بالادوار والأكوار . ونحن تلقينا مبدأه من « عاذيمون » و« هرمس » العظميين ؛ فعكفنا على ذلك دائماً :

وأتم - معاشر الحنفاء - تعصبت للرجال ، وقلتم بأن الوحي والرسالة ينزل عليهم من عند الله تعالى بواسطة ، أو بغير واسطة . فما « الوحي » أولاً ؟ وهل يجوز أن يكلم الله بشراً ؟ وهل يكون كلامه من جنس كلامنا ؟ وكيف ينزل « ملك » من السماء وهو ليس بجسماني : أبصورته ، أم بصورة البشر ؟ وما معنى تصوره بصورة الغير : أفيخلع « صورته » ويلبس لباساً آخر ، أم يتبدل وضعه وحقيقته ؟ . ثم ما البرهان أولاً على جواز انبعاث الرسل في صورة البشر ؟ وما دليل كل مدع منهم ؟ : أفأخذ بمجرد دعواه ، أم لابد من دليل خارق للعادة ؟ وإن أظهر ذلك : أفهو من خواص النفوس ؟ أم من خواص الأجسام ؟ أم من فعل « الباري » تعالى ؟ . ثم ما « الكتاب » الذي جاء به : أفهو « كلام الباري » تعالى ، وكيف يتصور في حقه كلام ؟ أم هو كلام « الروحاني » ؟ . ثم هذه « الحدود » و« الأحكام » أكثرها غير معقولة ، فكيف يسمع عقل الإنسان

يقبول أمر لا يعقله ؟ وكيف تطاوعه نفسه بتقليد شخص هو مثله ؟ أبأن يريد أن يفضل عليه ؟ ولو شاء الله لآنزل ملائكة ما سمعنا بهذا في آياتنا الأولى .

أجاب الخنفاء } بأن المتكلمين ، منا يكفوننا جواب هذا الفصل بطريقتين : أحدهما ، الإلزام ، : تعرضاً لإبطال مذهبكم ، والثاني ، الحجة ، : تعرضاً لإثبات مذهبنا .

أما الإلزام ، فقالوا : إنكم ناقضتم مذهبكم : حيث قلتم بتوسط ، عاذيئون ، و « هرمس » ، وأخذتم طريقتكم منهما . ومن أثبت « المتوسط » في إنكار « المتوسط » ، فقد تناقض كلامه ، وتخلف مرامه .

وزادوا هذا تقريراً : بأنكم — معاشر الصابئة — أيضاً « متوسطون » ، يحتاج إليكم في التزام مذهبكم : إذ من المعلوم أن كل من دب ودرج منكم ليس يعرف طريقتكم ، ولا يقف على صنعتكم : من علم ، وعمل . أما العلم فالإحاطة بحركات الكواكب والأفلاك ، وكيفية تصرف الروحانيات فيها . وأما العمل « فصناعة الأشخاص ، في مقابلة « الهياكل » ، على « النسب » ، بل قوم مخصوصون أو واحد في كل زمان : يحيط بذلك علماً ، ويتيسر له عملاً : فقد أثبتتم « متوسطاً » ، عالماً من جنس البشر ، وقد ناقض آخر كلامكم أوله .

وزادوا هذا تقريراً آخر بالإلزام « الشرك » عليهم : إما « الشرك » في أفعال الباري تعالى ، وإما « الشرك » في أوامره .

أما الشرك في الأفعال فهو إثبات تأثيرات « الهياكل » ، و « الأفلاك » ، فإن عندهم : « الإبداع » ، الخاص « بالرب » ، تعالى هو اختراع الروحانيات ثم تفويض أمور « العالم العلوي » ، إليها ، والفعل الخاص بالروحانيات هو تحريك « الهياكل » ، ثم تفويض أمور العالم السفلي إليها : كمن يبنى معمة ، وينصب أركاناً للعمل من : الفاعل ، والمادة ، والآلة ، والصورة ، ويفوض العمل إلى الزلازمة . فقولاهم اعتقدوا أن « الروحانيات » ، آلهة ، و « الهياكل » ، أرباب ،

و « الأصنام » ، في مقابلة الهياكل باتخاذ وتصنع من كسبهم وفعلهم . فالزم ،
 « أصحاب الأصنام » : أنكم تكلفتم كل التكلف حتى توقعوا حجراً جامداً في مقابلة
 « هيكلكم » ، وما بلغت صنعكم إلى إحداث : حياة فيه ، وسمع ، وبصر ، ونطق ،
 وكلام : « أتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ؛ أف لكم
 ولما تعبدون من دون الله ، أفلا تعقلون » ؟ أو ليست أوضاعكم الفطرية ،
 وأشخاصكم الخلقية : أفضل منها وأشرف ؟ أو ليست النسب والإضافات النجومية
 المرعية في خلقكم : أشرف وأكمل بما راعيتموها في صنعكم ؟ : « أتعبدون
 ما تحتون ، والله خلقكم وما تعملون » ؟ . أو لستم تحتاجون إلى « المتوسط
 المعمول » لقضاء حاجة ؟ : إما جلب نفع ، أو دفع ضرر ؟ ؛ فهذا العامل الصانع
 أقدر ؛ إذ فيه من القوة « العلية » و « العملية » ما يستعمل به « الهياكل العلوية »
 ويستخدم الأشخاص الروحانية ؛ فإلا ادعى لنفسه ما يثبت بفعله في جماد ؟ !

ولهذا الإلزام تفتن اللعين « فرعون » حيث ادعى الإلهية والربوبية لنفسه
 وكان في الأصل على مذهب « الصابئة فصبا عن ذلك ودعا إلى نفسه » فقال :
 « أنا ربكم الأعلى » ، « ما علمت لكم من إله غيري » ؛ إذ رأى في نفسه قوة
 الاستعمال والاستخدام ، واستظهر بوزيره « هامان » ، وكان صاحب الصنعة ؛
 فقال : « يا هامان ابن لي صرحاً لعل أبلغ الأسباب أسباب السموات » فأطلع
 إلى إله موسى . وكان يريد أن يبني صرحاً مثل « الرصد » ، فيبلغ به إلى حركات
 الأفلاك والكواكب ، وكيفية تركيبها ، وهيئاتها ، وكيفية أدوارها وأكوارها ؛
 فلربما يطلع على « سر التقدير » في الصنعة ، و « مآل الأمر » في الخلقة والفطرة ...
 ومن أين له هذه القوة والبصيرة ؟ ! ولكن : اعتزاز بنوع فطنة وكياسة في جبلته ،
 واعتزاز بضرب إهمال في مهله ؛ فامت لهم « الصنعة » حتى « أغرقوا
 فأدخلوا ناراً » .

حدث بعده « السامري » وقد نسج على منواله في الصنعة ، حتى أخذ قبضة

من أثر الروحاني ، وأراد أن يرقى ، الشخص الجادى ، عن درجته إلى درجة الحيوانى ؛ ، فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار ، ، وما أمكنه أن يحدث فيه ما هو أخص أوصاف ، المتوسط ، من ، الكلام ، و ، الهداية ، : ، ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً ، ؟ فأنحسر فى الطريق . . . حتى كان من الأمر ما كان ، وقيل : ، لتحرقته ، ثم لنفسه فى اليم نسفاً .

ويا عجبا من هذا السر ! !

حيث : أغرق فرعون فأدخل ، النار ، : مكافأة على دعوى الإلهية لنفسه ، وأحرق العجل ثم نفس فى ، اليم ، : مكافأة على إثبات الإلهية له . وما كان للنار والماء على ، الحنفاء ، يد الاستيلاء : ، قلنا يا نار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم ، : ، فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى إنا رادوه إليك هذه مراتب ، الشرك ، فى الفعل ، والخلق .

ويشبه أن يكون دعوى ، اللعينين ، : ~~نمرود~~ ، وفرعون : أنهما إلهان أرضيان كالآلهة السماوية الروحانية : دعوى الإلهية من حيث ، الأمر ، لامن حيث الفعل ، والخلق ؛ وإلا فى زمان كل واحد منهما من هو أكبر منه سناً ، وأقدم فى الوجود عليه . . . فلما ظهر من دعواهما أن ، الأمر ، كله لهما ، فقد ادعيا الإلهية لنفسهما . وهذا هو ، الشرك ، الذى ألزمه ، المتكلم ، على ، الصابىء ، : فإنه لما ادعى . أنه أثبت فى ، الأشخاص ، ما يقضى به حاجة الخلق ، فقد عاد ، بالتقدير ، إلى صنعه . ووقف بالتدبير على معاملته : فكان ، الأمر ، - بأن هذا الفعل واجب الإقدام عليه . وهذا واجب الإحجام عنه - أمراً فى مقابلة أمر البارى تعالى ، و ، المتوسط ، فيه ، متوسط الأمر ، : وكان شركاً ؛ إذ لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا أقام عليه حجة وبرهاناً .

كيف ، وما يتمسك به من ، الأحكام ، مرتبة على ، هيئات فلسفية ، : لم تبلغ قوة البشر قط إلى مراعاتها ؟ ولا يشك أن ، الفلك ، كله يتغير لحظة فليحظة بتغير

جزء من أجزائه تغير الوضع والهيئة ؛ بحيث لم يكن على تلك الهيئة فيما سبق . ولا يرجع إلى تلك الحالة فيما يستقبل . ومتى يقف الحاكم على تغيرات الأوضاع حتى تكون صنعة في ، الأشخاص ، و ، الأصنام ، مستقيمة ؟ ! وإذا لم تستقم الصنعة فكيف تكون الحاجة مقضية ؟ ! . . . ومن رفع الحاجة إلى من لا ترفع الحوائج إليه فقد أشرك كل الشرك .

وأما الطريق الثاني : فإقامة « الحجة » على إثبات المذهب ، وللتكلم الخفاء فيه مسلكان : أحدهما أن يسلك الطريق نزولاً من أمر الباري تعالى إلى سد حاجات الخلق ، والثاني : أن يسلك الطريق صعوداً من حاجات الخلق إلى إثبات أمر الباري تعالى ؛ ثم تخرج الإشكالات عليهما .

أما الأول ؛ فقال « المتكلم الخفيف » : قد قامت الحجة على أن الباري تعالى : خالق الخلائق ، ورازق العباد وأنه المالك الذي له الملك والمالك . و « المالك » هو أن يكون له على عباده : أمر ، وتصريف ؛ وذلك أن حركات العباد قد انقسمت إلى اختيارية ، وغير اختيارية ؛ فما كان منها باختيار من جهتهم ، فيجب أن يكون للمالك فيها : حكم ، وأمر ؛ وما كان منها بلا اختيار ، فيجب أن يكون له فيها : تصرف ، وتقدير . ومن المعلوم : أن ليس كل أحد يعرف حكم الباري تعالى ، وأمره ؛ فلا بد إذن من واحد يستأثره بتعريف حكمه وأمره في عباده ، وذلك الواحد يجب أن يكون من جنس البشر ، حتى يعرفهم أحكامه وأوامره ؛ ويجب أن يكون مخصوصاً من عند الله عز وجل بآيات خلقية هي حركات « تصرفية » ، و « تقديرية » ، يجرىها الله على يده عند التحدى بما يدعيه ؛ تدل تلك الآيات على صدقه ، نازلة منزلة التصديق بالقول . ثم إذا ثبت صدقه وجب اتباعه في جميع ما يقول ويفعل ، وليس يجب الوقوف على كل ما يأمر به وينهى عنه ؛ إذ ليس كل علم تبلغ إليه « قوة البشر » .

ثم « الوحي » من عند الله العزيز يمد حركاته الفكرية ، والقولية ، والعملية .

بالحق في الأفكار ، والصدق في الأقوال ، والخير في الأفعال . فبطرف يماثل
البشر ؛ وهو طرف الصورة ، ويطرف يوحى إليه ؛ وهو طرف المعنى
والحقيقة : « قل سبحان ربي اهل كنت إلا بشراً رسولا » ؟ فبطرف يشابه
نوع الإنسان ، ويطرف يماثل نوع الملائكة ، وبمجموعهما يفضل النوعين ؛
حتى تكون بشرته فوق بشرية النوع : مزاجاً ؛ واستعداداً ، وملكيته فوق
ملكية النوع الآخر : قبولاً ؛ وأداء ، فلا يضل ولا يغوى بطرف البشرية ،
ولا يزيغ ولا يطفئ بطرف الروحانية ؛ فيقرر أن « أمر الباري ، تعالى واحد :
لا كثرة فيه ، ولا انقسام له : « وما أمرنا إلا واحدة » غير أنه يلبس تارة عبارة
العربية ، وتارة عبارة العبرية ، والمصدر يكون واحداً ، والمظهر متعدداً .

و « الوحي » : إلقاء الشيء إلى الشيء بسرعة ، فيلقى « الروح » « الأمر »
إليه دفعة واحدة ، بلا زمان : « كلمح بالبصر » ؛ فيتصور في نفسه الصافية
صورة الملقى ، كما يتمثل في المرأة المجلوة صورة المقابل ؛ فيعبر عنه : إما بعبارة
قد اقترنت بنفس التصور ، وذلك هو « آيات الكتاب » ؛ أو بعبارة نفسه ،
وذلك هو « أخبار النبوة » . . . وهذا كله « بطرفه الروحاني » .

وقد يتمثل « الملك الروحاني » له بمثال صورة البشر تمثل المعنى الواحد
بالعبارات المختلفة ، أو تمثل الصورة الواحدة في المرايا المتعددة ، أو الظلال
المتكثرة للشخص الواحد ؛ فيكمله مكاملة حسية ، ويشاهده مشاهدة عينية . . .
ويكون ذلك بطرفه الجسماني . وإن انقطع « الوحي » عنه لم ينقطع عنه التأيد
والعصمة : حتى يقوم في أفكاره ، ويسدده في أقواله ، ويوفقه في أفعاله .

ولا تستبعدوا — معاشر الصابئة — تلقى « الوحي » على الوجه المذكور ،
ونزول « الملك » على النسق المعقود ؛ وعندكم أن « هرمس العظيم » صعد
إلى العالم الروحاني ، فانخرط في سلسلهم . فإذا تصور صعود البشر ؛ فلم لا يتصور

نزول الملك ؟ ، وإذا تحقق أنه خلع لباس البشرية ؛ فلم لا يجوز أن يلبس الملك لباس البشرية ؟ . « فالحنيفية » : إثبات الكمال في هذا اللباس ، أعني لباس الناس . و « الصبوة » : إثبات الكمال في خلع كل لباس . ثم لا يتطرق ذلك لهم حتى يثبتوا لباس « الهياكل » ، أولاً ، ثم لباس « الأشخاص » و « الأوثان » ، ثانياً . ولقد قال لهم « رأس الحنفاء » ^(١) متبرئاً عن « الهياكل » و « الأشخاص » : « إني برى بما تشركون » إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما أنا من المشركين .

وأما الثاني ؛ فهو الصعود من حاجة الناس إلى إثبات أمر الباري تعالى ؛ قال « المتكلم الحنيف » : لما كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع على نظام . وذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بحدود وأحكام في حركاته ومعاملاته ، يقف كل منهم عند حده المقدر له لا يتعداه ؛ وجب أن يكون بين الناس « شرع » يفرضه « شارع » يبين فيه : أحكام الله تعالى في الحركات ، وحدوده في المعاملات ؛ فيرتفع به الاختلاف والفرقة ، ويحصل به الاجتماع والألفة . وهذا « الاحتياج » لما كان لازماً لنوع الإنسان ضرورة ، يجب أن يكون « المحتاج إليه » قائماً ضرورة ؛ بحيث تكون نسبته إليه نسبة : الغني والفقير ، والمعطي والسائل ، والملك والرعية ؛ فإن الناس لو كانوا كلهم ملوكاً لم يكن ملك أصلاً ؛ كما لو كانوا كلهم رعايا لم تكن رعية أصلاً . ثم لا يبقى « ذلك الشخص » ببقاء الزمان وعمره لا يساوي عمر العالم ؛ فينوب منابه علماء أمته ، ويرث عليه أمناه شريعته ؛ فتبقى سنته ومنهجه ؛ ويضئ على البرية مدى الدهر سراجهم . والعلم بالتوارث ؛ وليست النبوة بالتوارث . والشريعة تركة الأنبياء ، والعلماء ورثة الأنبياء .

(١) والمراد برأس الحنفاء هو « إبراهيم » الخليل عليه السلام ، فقد كان مكلفاً — فيما كلف به — بكسر مذهبين على فرقتين من فرق الصابئة ، هما : « أصحاب الهياكل » و « أصحاب الأشخاص » ، فكسرها قولاً وفعلًا ، وآتاه الله الحججة عليهما .

قالت الصابئة { الناس متماثلة في حقيقة الإنسانية والبشرية، ويشملهم
« حدة » ، واحد ، وهو : « الحيوان الناطق المائت » .

والنفوس والعقول متساوية في الجوهرية؛ فحد النفس بالمعنى الذى يشترك فيه الإنسان
والحيوان والنبات : أنه « كمال جسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة » ، وبالمعنى
الذى يشترك فيه الإنسان والملك : أنه « جوهر - غير جسم - هو كمال الجسم
محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى - أى عقلى - بالفعل أو بالقوة » ؛ فالذى بالفعل
هو خاصة النفس الملكية ، والذى بالقوة هو فصل النفس الإنسانية . وأما
« العقل » ، فقوة - أو هيئة - لهذه النفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة
عن المواد ، والناس في ذلك على استواء من القدم ؛ وإنما الاختلاف يرجع
إلى أحد أمرين : أحدهما اضطرارى ؛ وذلك من حيث « المزاج » ، المستعد لقبول
النفس ؛ والثانى اختياري ؛ وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر في رفع الحجب
المادية ، وتصقيل النفس عن الصداة المانعة لارتسام الصور المعقولة ... حتى
لو بلغ الاجتهاد إلى غاية الكمال : تساوت الأقدام ، وتشابهت الأحكام ؛ فلا يفضل
بشر على بشر بالنبوة ، ولا يتحكم أحد على أحد بالاستتباع .

أجاب الحنفاء { بأن التماثل والتشابه في الصور البشرية والإنسانية مسلم
لامرية فيه ؛ وإنما التنازع بيننا في « النفس » و « العقل » ،
قائم ؛ فإن عندنا : النفوس والعقول على التضاد والترتب ، وعلينا بيان ذلك ،
على مساق حدودكم ، ومذاق أصولنا :

فقولكم : « إن النفس جوهر ، غير جسم : هو كمال الجسم ، محرك له بالاختيار » ؛
وذلك إذا أطلق النفس على الإنسان والملك ، و « هو كمال جسم طبيعي آلى »
ذى حياة بالقوة » ؛ إذا أطلق على الإنسان والحيوان ؛ فقد جعلتم لفظ « النفس »
من الأسماء المشتركة ، وميزتم بين « النفس الحيوانى » ، و « النفس الإنسانى » ،
و « النفس الملائكى » ؛ فهلا زدتم فيه قسماً ثالثاً وهو : « النفس النبوى » !!

حتى يتميز عن «الملكي» ، كما يتميز «الملكي» عن «الإنساني» ؟ فإن عندكم :
«المبدأ النطقي» للإنسان بالقوة ، و «المبدأ العقلي» للملك بالفعل ، فقد تغايرا
من هذا الوجه ؛ ومن حيث إن الموت الطبيعي يطرأ على الإنسان ولا يطرأ
على الملك ، وذلك يتميز آخر ؛ فليكن في «النفس النبوى» مثل هذا الترتب .

وأما «الكمال» الذى تعرضتم له ، فإنما يكون كمالاً للجسم إذا كان اختيار
«المحرك» محموداً ؛ فأما إذا كان اختياره مذموماً من كل وجه صار الكمال
نقصاناً ؛ وحينئذ يقع التضاد بين النفس الخيرة والنفس الشريرة ، حتى تكون
إحدهما في جانب الملكية ، والثانية في جانب الشيطانية ؛ فيحصل التضاد المذكور ،
كما حصل الترتب المذكور ؛ فإن الاختلاف «بالقوة» و «الفعل» اختلاف
بالترتب ، والاختلاف بالكمال والنقص والخير والشر : اختلاف بالتضاد ؛
فبطل التماثل .

ولاتظن أن الاختلاف بين النفسين الخيرة والشريرة اختلاف «بالعوارض» ؛
فإن الاختلاف بين النفس الملكية والشيطانية بالنوع ، كما أن الاختلاف بين النفس
الإنسانية والملكية بالنوع ؛ وكيف لا يكون كذلك ! والاختلاف هنا «بالقوة»
و «الفعل» ، والاختلاف ثم بالخير والشر ؛ وهذا لى : وهو أن الخير غريزة
هى هيئة متمكنة فى النفس بأصل الفطرة ، وكذلك الشر طبيعة غريزية . لست
أقول : فعل الخير ، وفعل الشر ؛ فإن الغريزة غير الفعل المترتب عليها . فتحقق
أن ههنا نفساً محركة للبدن اختياراً نحو الخير عن مبدأ عقلى : إما «بالقوة»
أو «بالفعل» ، وهو كمال للجسم وليس بجسم ، وههنا نفساً محركة للبدن اختياراً
نحو الشر عن مبدأ نطقي : إما «بالقوة» أو «بالفعل» ، وهو نقص للجسم
وليس بجسم .

ولا يذنون طبعك عن أمثال ما يورد عليك «المتكلم الخفيف» ، فإنما يغفوه
من بحر ، وليس ينحته من صخر ؛ فربما لا يساعدك على أن الإنسان «نوع

الأنواع ، ، وأن الاختلاف فيه يقع في « العوارض » واللوازم ؛ بل يثبت في النفوس الإنسانية اختلافاً جوهرياً ، فيفصل بعضها على بعض بالفصول الذاتية ، لا باللوازم العرضية . فكما أن الاختلاف بالقوة والفعل في النفس الإنسانية والملكية : اختلاف جوهري ، أوجب اختلاف النوع والنوع ؛ وإن شملهما اسم النفس الناطقة ؛ والفصل الذاتي هو القوة والفعل . . . كذلك نقول في نفس لها قوة علم خاص ، وقوة عمل خاص ، وقوة خير ، وقوة شر ؛ وكال مطلق ، هو أصل الخير ؛ ونقص مطلق ، هو أصل الشر .

وأما ما ذكره المتكلم الصابي من حد العقل : أنه قوة أو هيئة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد ؛ فغير شامل لجميع العقول عنده . ولا عند الحنيف ؛ بل هو تعرض للعقل الهولاني فقط . فأين العقل النظري ؟ وحده : أنه قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية . وأين العقل العملي ؟ وحده : أنه قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات ، لأجل غاية مضمونة . وأين العقل بالملكة ؟ وهو استكمال القوة الهولانية ، حتى تصير قريبة من الفعل . وأين « العقل بالفعل » ؟ وهو « استكمال النفس بصورة ما أو صورة معقولة » ، حتى متى ما شاء عقلها وأحضرها بالفعل . وأين « العقل المستفاد » ؟ وهو « ماهية مجردة عن المادة » . مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج . وأين « العقول المفارقة » ؟ فإنها : « ماهيات مجردة عن المادة » . وأين « العقل الفعال » ؟ ؛ فإنه من جهة ما هو عقل ؛ فإنه « جوهر صوري » ذاته ماهية مجردة في ذاتها — لا بتجريد غيرها — عن المادة وعن علائق المادة ، وهي ماهية كل موجود ؛ ومن جهة ما هو « فعال » ؛ فإنه « جوهر بالصفة المذكورة » ، من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه ؟ .

فقد تعرض لنوع واحد من « العقول » ، ولا خلاف أن هذه « العقول »

قد اختلفت « حدودها » ، وتباينت « فصولها » ، كما سمعت .

فأخبرني — أيها المتكلم الحكيم — : من أى عقل تعد عقلك أولاً ؟ وهل ترضى أن يقال لك : تساوت الأقدام في العقول ؟ حتى يكون عقلك « بالفعل » ، والإفادة كعقل غيرك « بالقوة » ، والاستعداد ؟ بل واستعداد عقلك لقبول المعقولات كاستعداد عقل غي غوي : لا يرد عليه الفكر برادة ، ولا ينفك الخيال عن عقله ، كما لا ينفك الحب عن خياله ؟ ؛ وإذا كانت الأقدام متساوية ، فما هذا الترتب في الأقسام ؟ ؛ وإذا أثبت ترتباً في العقول ، فبالضرورة أن ترتقي في الصعود إلى درجة الاستقلال والإفادة ، وتنزل في الهبوط إلى درجة الاستعداد والاستفادة . ثم : هل في نوعه ما هو عديم الاستعداد أصلاً حتى يشبه أن يكون عقلاً ، وليس عقلاً ؟ وما النوع الذي تثبته للشياطين ؟ : أهو من عداد ما ذكرنا ، أم خارج عن ذلك ؟ ؛ فإنك إذ ذكرت حد الملك ، وأنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي ، غير مائل ، هو واسطة بين الباري تعالى والأجسام السماوية والأرضية ؛ وعددت أقسامه : أن منه ما هو عقلي ، ومنه ما هو نفسي . ومنه ما هو حسي ... فيلزمك من حيث التضاد ، أن تذكر حد الشيطان على الضد مما ذكرته من حد الملك ، وتعد أقسامه وأنواعه أيضاً ... ؛ ويلزمك من حيث الترتب ، أن تذكر حد الإنسان على الضد مما ذكرته من حد الملك وتعد أقسامه وأنواعه كذلك ؛ حتى يكون من الإنسان : ما هو محسوس فقط ؛ ومنه : ما هو — مع كونه محسوساً — روحاني ، نفسي ، عقلي ؛ وذلك هو « درجة النبوة » . فمن عقل عمل من حس ، ومن حس عمل من عقل ، ومن نفس مزاجي ، ومن مزاج نفسي ، ومن روح جسماني ، ومن جسم روحاني ... دع عنك كلام العامة ، ولا تظن هذه طامة .

لقد حصرتمونا (١) : بإبطال تساوي العقول والنفوس ،
قالت الصابئة } وإثبات الترتب والتضاد فيهما ؛ ولا شك أن من سلم الترتب

(١) « الحصر » له معنيان : لغوي ، واصطلاحى (منطقي) ، أما الحصر بالمعنى الاصطلاحى =

قد لزمه الاتباع ؛ فأخبرونا : ما رتبة الأنبياء بالنسبة إلى نوع الإنسان ؟ ، وما رتبتهم بالإضافة إلى الملك والجن وسائر الموجودات ؟ ثم ما مرتبة النبي عند البارئ تعالى ؟ . فإن عندنا : الروحانيات أعلى مرتبة من جميع الموجودات ، وهم المقربون في الحضرة الإلهية ، والمكرمون لديه ؛ ونراكم تارة تقولون : إن النبي يتعلم من الروحاني ، ونراكم تارة تقولون : إن الروحاني يتعلم من النبي .

أجاب الحنفاء { بأن الكلام في « المراتب » صعب ، ومن لم يصل إلى رتبة من المراتب كيف يمكنه أن يستوفي بيانها ؟ .

لكننا نعرف أن « رتبته » بالنسبة إلينا : رتبته بالنسبة إلى من هو دوننا في « الجنس » من الحيوان ، فكما أننا نعرف أسماء الموجودات ولا يعرفها الحيوان ؛ كذلك هم : يعرفون خواص الأشياء ، وحقاتها ، ومنافعها ، ومضارها ، ووجوه المصالح في الحركات ، وحدودها ، وأقسامها .. ونحن لا نعرفها .

وكما أن نوع الإنسان ملك الحيوان بالتسخير ، فالأنبياء عليهم السلام ملوك الناس بالتدبير ، وكما أن حركات الناس معجزات الحيوان ، كذلك حركات الأنبياء معجزات الناس ؛ لأن الحيوانات لا يمكنها أن تبلغ إلى الحركات الفكرية حتى تميز الحق من الباطل ، ولا أن تبلغ إلى الحركات القولية حتى تميز الصدق من الكذب ، ولا أن تبلغ إلى الحركات الفعلية حتى تميز الخير من الشر ؛ فلا تميز العقلي لها ، بالوجود ، ولا مثل هذه الحركات لها « بالفعل » . وكذلك حركات

== فليس مراداً هنا ، ولعل المراد من العبارة « حصرتمونا » هنا : أن الصائبة قالت للحنفاء - عقب سماعهم حججهم السابقة - :

لقد أبطلتم حججنا ، وضيقتم علينا المذاهب بحججكم ، وحبستمونا في دعوانا ، وحصرتمونا في مسالكنا ... حيث أبطلتم لنا - بما لا يحتمل المناقشة والرد - ما ادعينا من تساوي العقول والنفوس ، وحيث أثبتتم أنهم - أيها الحنفاء - الترتب والتضاد في النفوس والعقول راجع صفحة ٧٥٢ من طبعتنا الأولى .

الأنبياء ؛ لأن منتهى فكرهم لا غاية له ، وحركات أفكارهم في مجالى القدس بما تعجز عنها قوة البشر ؛ حتى يسلم لهم : دلى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ، ، وكذلك حركاتهم القولية والفعلية لا تبلغ إلى غاية انتظامها وجريانها على سنن الفطرة حركة كل البشر . وهم فى الرتبة العليا ، والدرجة الأولى من درجات الموجودات كلها ؛ فقد أحاطوا علماً بما أطلعهم الرب تعالى على ذلك دون غيرهم من الملائكة والروحانيين ؛ فى الأول تكون حاله حال التعلم ؛ عليه شديد القوى ، ، وفى الأخير : حاله حال التعلم ، وذلك فى حق آدم عليه السلام : « أنبئهم بأسمائهم ، حين كان د الأمر ، على بدء الظهور والكشف ؛ فانظر ؛ كيف تكون الحال فى نهاية الظهور .

وأما إضافتهم إلى « جناب القدس » ؛ فالعبودية الخاصة : « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » ، قولوا : « إنا عباد مربوبون ، وقولوا فى فضلنا ما شئتم . أحق الأسماء لهم ، وأخص الأحوال بهم : « عبده ورسوله » ؛ لا جرم كان أخص التعريفات لجلاله تعالى بأشخاصهم : « إله إبراهيم : إله إسماعيل وإسحاق : إله موسى وهرون : إله عيسى : إله محمد ، عليهم السلام . فكما أن من العبودية ما هو عام الإضافة ، ومنها ما هو خاص الإضافة : كذلك التعريف إلى الخلق بالإلهية والربوبية ، والتجلى للعباد بالخصوصية : منه ما له عموم د رب العالمين ، ومنه ما له خصوص د رب موسى وهارون ، .

فهذه نهاية مذهبي الصابئة والحنفاء . وفى الفصول التى جرت بين الفريقين فوائد لا تحصى .

• • •

وكان فى الخاطر بعد زوايا : نريد نملئها ، وفى القلم خفايا : أكاد أحضها ؛ فعدلت عنها إلى ذكر د حكم هرمس العظيم ، لاعلى أنه من جملة فرق الصابئة ؛ حاشاه بل على أن حكمه مما تدل على تقرير مذهب الحنفاء ، فى إثبات الكمال فى الأشخاص البشرية ، وإيجاب القول باتباع النواميس الإلهية ؛ على خلاف مذاهب الصابئة

١ - حِكْمُ « هِرْمُس » العَظِيمِ

المحمودة آثاره ، المرضية أقواله وأفعاله ، الذي يعد من الأنبياء الكبار ؛
ويقال : هو « إدريس » النبي عليه السلام . وهو الذي وضع أسامي البروج
والكواكب السيارة ، ورتبها في بيوتها ، وأثبت لها : الشرف والوبال ، والأوج
والخسوف ، والمناظر بالتشليث والتسديس والتربيع ، والمقابلة والمقارنة ، والرجعة
والاستقامة ؛ وبين : تعديل الكواكب ، وتقويمها . وأما الأحكام المنسوبة
إلى هذه الاتصالات ، فغير مبرهن عليها عند الجميع .

وللهند والعرب طريقة أخرى في الأحكام ؛ أخذوها من خواص الكواكب
لا من طبائعها ، ورتبوها على الثوابت ؛ لا على السيارات .

ويقال : إن « عاذيمون » و« هرمس » هما : ديث ، و« إدريس » عليهما السلام .
ونقلت الفلاسفة عن « عاذيمون » أنه قال المبادئ الأولى خمسة : الباري تعالى ،
والعقل ، والنفس ، والمكان ، والخلأ ؛ وبعدها وجود المركبات . ولم ينقل
هذا عن « هرمس » .

ومن حكم « هرمس » :

قوله : أول ما يجب على المرء الفاضل بطباعه ، المحمود بسنخه (١) ، المرضي
في عاداته ، المرجو في عاقبته : تعظيم الله عز وجل ، وشكره على معرفته ؛ وبعد ذلك ؛
فللناموس عليه حق الطاعة له ؛ والاعتراف بمنزله ، وللسلطان عليه حق المناصحة
والانقياد ، ولنفسه عليه حق الاجتهاد ؛ والدأب في فتح باب السعادة ، ولخلصائه
عليه حق التحلي لهم بالود ؛ والتسارع إليهم بالبذل . فإذا أحكم هذه الأسس
لم يبق عليه إلا كف الأذى عن العامة ، وحسن المعاشرة ، وسهولة الخلق .

انظروا - معاشر الصابئة - كيف عظم أمر الرسالة ؛ حتى قرن طاعة الرسول -

(١) السنخ - بكسر فسكون - هو : الأصل ، والميل .

الذى عبر عنه بالناموس - بمعرفة الله تعالى . ولم يذكر هنا تعظيم الروحانيات ، ولا تعرض لها ؛ وإن كانت هي من الواجبات .

وسئل : بماذا يحسن رأى الناس فى الإنسان ؟ قال : بأن يكون لقاءه لهم لقاء جيلاً ، ومعاملته إياهم معاملة حسنة .

وقال : مودة الإخوان أن لا تكون لرجاء منفعة ، أو لدفع مضرة ؛ ولكن لصالح فيه ، وطباع له .

وقال : أفضل ما فى الإنسان من الخير العقل ، وأجدر الأشياء أن لا ينتم عليه صاحبه ، العمل الصالح ، وأفضل ما يحتاج إليه فى تدبير الأمور الاجتهاد ، وأظلم الظلمات الجهل ، وأوثق الإسار الحرص .

وقال : من أفضل البر ثلاثة : الصدق فى الغضب ، والجود فى الصرة ، والعفو عند المقدرة .

وقال : من لم يعرف عيب نفسه ؛ فلا قدر لنفسه عنده .

وقال : الفصل بين العاقل والجاهل : أن العاقل منطق له ، والجاهل منطق عليه .

وقال : لا ينبغي للعاقل أن يستخف بثلاثة أقوام : السلطان ، والعلماء ، والإخوان ؛ فإن من استخف بالسلطان أفسد عليه عيشه ، ومن استخف بالعلماء أفسد عليه دينه ، ومن استخف بالإخوان أفسد عليه مروءته . .

وقال : الاستخفاف بالموت أحد فضائل النفس .

وقال : المرء حقيق له أن يطلب الحكمة ويثبتها فى نفسه أولاً ؛ بأن لا يجزع من المصائب التى تعم الأخيار ، ولا يأخذ الكبر فيما يبلغه من الشرف ، ولا يعير أحداً بما هو فيه ، ولا يغيره الغنى والسلطان ، وأن يعدل بين نيته وقوله حتى لا يتفاوت ، وتكون سته ما لا عيب فيه ، ودينه ما لا يختلف فيه ، وحيته ما لا ينتقض .

وقال : أتفع الأمور للناس القناعة والرضى ، وأضرها الشر والسخط ؛
وإنما يكون كل السرور بالقناعة والرضى ، وكل الحزن بالشر
والسخط .

ويحكى عنه فيما كتبه : أن أصل الضلال والهلكة - لأهله - أن يعد ما في العالم
من الخير من عطية الله عز وجل ومواهبه ؛ ولا يعد ما فيه من الشر والفساد
من عمل الشيطان ومكايده ، ومن افترى على أخيه فرية لم يخلص من تبعها
حتى يجازى بها ؛ فكيف يخلص من أعظم الفرية على الله عز وجل : أن يجعله سبباً
للسرور وهو معدن الخير ؟ .

وقال : الخير والشر واصلان إلى أهلها لا محالة ؛ فطوبى لمن جرى وصول
الخير إليه وعلى يديه ، والويل لمن جرى وصول الشر إليه وعلى يديه .

وقال : الإيحاء الدائم الذي لا يقطعه شيء اثنان ؛ أحدهما محبة المرء نفسه
في أمره معاده ، وتهذيبه إياها في العلم الصحيح والعمل الصالح ؛ والآخر مودته
لأخيه في دين الحق ؛ فإن ذلك مصاحب أخاه في الدنيا بحسده ، وفي الآخرة بروحه .

وقال : الغضب سلطان الفضاظة ، والحرص سلطان الفاقة ؛ وهما منشأ
كل سيئة ، ومفسدا كل جسد ، ومهلكا كل روح .

وقال : كل شيء بطاق تغييره إلا الطباع ، وكل شيء يقدر على إصلاحه غير
الخلق السوء ، وكل شيء يستطيع دفعه إلا القضاء .

وقال : الجهل والحق للنفس بمنزلة الجوع والعطش للبدن ؛ لأن هذين خلاء
النفس ، وهذين خلاء البدن .

وقال : أحمد الأشياء عند أهل السماء والأرض لسان صادق ناطق بالعدل
والحكمة والحق في الجماعة .

وقال : أدحض الناس حجة من شهد على نفسه بدحوض حجته .

وقال : من كان دينه السلامة والرحمة والكف عن الأذى فدينه دين الله عز وجل ؛ وخصمه شاهد له بفلج الحجة ، ومن كان دينه الإهلاك والفظاظة والأذى فدينه دين الشيطان ؛ وهو بدحوض حجته شاهد على نفسه .

وقال : الملوك تحمل الأشياء كلها إلا ثلاثة : قدح في الملك ، وإفشاء للسر ، وتعرض للحرمة .

وقال : لا تسكن أيها الإنسان كالصبي : إذا جاع ضغاً^(١) ، ولا كالعبد : إذا شبع طغى ، ولا كالجاهل : إذا ملك بغى .

وقال : لا تشيرن على عدو ولا صديق إلا بالنصيحة ؛ فأما الصديق فتقضى بذلك - من واجبه - حقه ، وأما العدو فإنه إذا عرف نصيحتك إياه هابك وحسدك ، وإن صح عقله استحى منك وراجعك .

وقال : يدل على غريزة الجود السباحة عند العسرة ، وعلى غريزة الورع الصدق عند الشرة^(٢) ، وعلى غريزة الحلم العفو عند الغضب .

وقال : من سره مودة الناس له ، ومعاونتهم إياه ، وحسن القول منهم فيه : حقيق بأن يكون على مثل ذلك لهم .

وقال : لا يستطيع أحد أن يحوز الخير والحكمة ، ولا أن يخلص نفسه من المعاييب : إلا أن يكون له ثلاثة أشياء : وزير ، وولي ، وصديق ؛ فوزيره عقله ، ووليه عفته ، وصديقه عمله الصالح .

وقال : كل إنسان موكل بإصلاح قدر باع من الأرض ؛ فإنه إذا أصلح قدر ذلك الباع صلحت له أموره كلها ، وإذا أضاعه أضاع الجميع ؛ وقدر ذلك نفسه .

(١) « ضغاً » : استغذى ، والمقامر : خان ، والسنور ونحوه ضغواً وضغاء : صاح ، وكذا الصبي إذا جاع صاح وبكى وتهيج .

(٢) والشرة - بكسر الشين المنقوطة ، وفتح الراء المهملة وتشديد هاء - هي : النشاط ، والعنفوان ، والانفداع ... ومنه « شرة الشباب » بالكسر : نشاطه وحدته .

وقال : لا يمدح بكال العقل من لا تكمل عفته ، ولا بكال العلم من لا يكمل عقله .
وقال : من أفضل أعمال العلماء ثلاثة أشياء : أن يبدلوا العدو صديقاً ،
والجاهل عالماً ، والفاجر برأ .

وقال : الصالح من خيره خير لكل أحد ، ومن يعد خير كل أحد
أنفسه خيراً .

وقال : ليس بحكمة ما لم يعاد الجهل ، ولا بنور ما لم يمحى الظلمة ،
ولا بطيب ما لم يدفع النتن ، ولا بصدق ما لم يدحض الكذب ، ولا بصالح
ما لم يخالف الطالح .



الباب الثاني : أصحاب الهياكل والأشخاص

وهؤلاء من فرق الصابئة ، . وقد أدرجنا مقالاتهم في المناظرات ، جملة .
ونذكرها هنا تفصيلاً .

١ — أصحاب الهياكل

اعلم أن أصحاب الروحانيات ، لما عرفوا أن لا بد للإنسان من متوسط ،
ولا بد للوسط من أن يرى ، فيتوجه إليه ، ويتقرب به ، ويستفاد منه . . .
فزعوا إلى الهياكل التي هي السيارات السبع ، فعرفوا أولاً بيوتها ومنازلها ،
وثانياً مطالعها ومفاريها ، وثالثاً انصالاتها على أشكال الموافقة والمخالفة
مرتبة على طبائعها ، ورابعاً تقسيم الأيام والليالي والساعات عليها ،
وخامساً تقدير الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها .

فعملوا الخواتيم ، وتعلموا العزائم والدعوات ، وعينوا ليوم زحل ، مثلاً :
يوم السبت ، وراعوا فيه ساعته الأولى ، وتختصوا بخاتمه المعمول على صورته
وهيئته وصنعتة ، ولبسوا اللباس الخاص به ، وتبخروا ببخوره الخاص ، ودعوا
بدعواته الخاصة به ، وسألوا حاجتهم منه : الحاجة التي تستدعي من زحل ، :
من أفعاله وآثاره الخاصة به ؛ فكان يقضى حاجتهم ، ويحصل في الأكثر
مراهمهم . وكذلك رفع الحاجة التي تختص بالمشتري ، — في يومه وساعته وجميع
الإضافات التي ذكرنا — إليه . وكذلك سائر الحاجات إلى الكواكب .
وكانوا يسمونها : أرباباً ، وآلهة ، والله تعالى هو رب الأرباب ، وإله الآلهة .
ومنهم من جعل الشمس : إله الآلهة ، ورب الأرباب .

وكانوا يتقربون إلى الهياكل تقرباً إلى الروحانيات ، ويتقربون إلى
الروحانيات تقرباً إلى الباري تعالى ؛ لاعتقادهم بأن الهياكل أبدان الروحانيات ،

ونسبتها إلى الروحانيات نسبة أجسادنا إلى أرواحنا ، فهم الأحياء الناطقون بحياة الروحانيات ، وهي تتصرف في أبدانها : تديرها ، وتصريفها ، وتحريكها ، كما تتصرف في أبداننا . ولا شك أن من تقرب إلى شخص فقد تقرب إلى روحه . ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضى عنهم العجب . وهذه الطلسمات ، (١) المذكورة في الكتب ، والسحر ، والكهانة ، والتنجيم ، والتعزيم ، والخواصم ، والصور . . . كلها من علومهم .

٢ — أصحاب الأشخاص

وأما أصحاب الأشخاص ، فقالوا : إذا كان لابد من متوسط يتوصل به ، وشفيع ، يتشفع إليه ؛ والروحانيات وإن كانت هي الوسائل ، لكنها إذا لم نرها بالآبصار ، ولم نخطبها بالآلسن ، لم يتحقق التقرب إليها إلا بهياكلها . ولكن الهياكل قد ترى في وقت ، ولا ترى في وقت ؛ لأن لها طلوعاً وأفولاً ، وظهوراً بالليل وخفاءً بالنهار ؛ فلم يصف لنا التقرب بها ، والتوجه إليها . . . فلا بد لنا من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا ؛ نمكف عليها ، ونتمسك بها إلى الهياكل ، فنقترب بها إلى الروحانيات ، ونقترب بالروحانيات إلى الله سبحانه وتعالى ؛ فنعبدهم : « ليقربونا إلى الله زلفى » .

فاتخذوا أصناماً وأشخاصاً ، على مثال الهياكل السبعة ، كل شخص في مقابلة هيكل ، وراعوا في ذلك جوهر الهيكل ؛ أعنى الجوهر الخاص به ، من الحديد

(١) الطلسم [بكسر الطاء وفتح اللام وسكون السين] جمعه « طلاسم » بفتح الطاء واللام وكسر السين ، و « الطلسم » [بكسر الطاء وتشديد اللام المفتوحة وسكون السين] جمعه « طلسمات » [بكسر الطاء وتشديد اللام المفتوحة وسكون السين] : خطوط أو كتابة يعملها الساحر ، ويزعم أنه يدفع بها كل مؤذ . أو هو : التمام والأحجية ، والأعمال السحرية (والكلمة من الفخيل) .

وغيره ، وصوروه بصورته على الهيئة التي تصدر أفعاله عنه ، وراعوا في ذلك :
الزمان ، والوقت ، والساعة ، والدرجة ، والدقيقة ، وجميع الإضافات النجومية ؛
من اتصال محمود يؤثر في نجاح المطالب التي تستدعي منه . فتقربوا إليه في يومه
وساعته ، وتبخروا بالبخور الخاص به ، وتختموا بخاتمهم ، ولبسوا لباسه ،
وتضرعوا بدعائه ، وعزموا بعزائمه ، وسألوا حاجتهم منه ؛ فيقولون : إنه كان
يقضى حوائجهم بعد رعاية هذه الإضافات كلها . وذلك هو الذي أخبر « التنزيل »
عنهم : أنهم عبدة الكواكب والأوثان .

« فأصحاب الهياكل ، : هم عبدة الكواكب ؛ إذ قالوا بإلهيتها كما شرحنا .
و « أصحاب الأشخاص ، : هم عبدة الأوثان ؛ إذ سموها آلهة في مقابلة
« الآلهة السماوية » ، وقالوا : « هؤلاء شفعاؤنا عند الله » .

٣ — مُنَاطَرَاتُ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ لِأَصْحَابِ الْهَيَاكِلِ [وَأَصْحَابِ الْأَشْخَاصِ ، وَكُسرَ مَذَاهِبِهِمَا]

وقد ناظر « الخليل » عليه السلام هؤلاء الفريقين .

فابتدأ بكسر مذاهب « أصحاب الأشخاص » ، وذلك قوله تعالى : « وتلك حجتنا
آتيناهم إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ » ، وتلك
الحجة : أن كسرهم قولاً بقوله : « أتعبدون ما تمنيتم والله خلقكم وما تعملون » !
ولما كان أبوه « آزر » هو أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام ، ورعاية
الإضافات النجومية فيما حق الرعاية ؛ ولهذا كانوا يشتركون منه الأصنام لا من
غيره : كان أكثر الحجج معه ، وأقوى الإلزامات عليه ؛ إذ قال عليه السلام
لأبيه آزر : « أتخذ أصناماً آلهة ؟ إني أراك وقومك في ضلال مبين » ، وقال :
« يا أبت ! لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً » ؟ : لأنك جهدت .

كل الجهد ، واستعملت كل العلم حتى عملت أصناماً في مقابلة الأجرام السماوية ، فما بلغت قوتك العلية والعملية إلى أن تحدث فيها سمعاً وبصراً ، وأن تغنى عنك ، وتضر وتنفع . وأنت بفطرتك وخلقتك أشرف درجة منها ؛ لأنك خلقت : سمياً ، بصيراً ، نافعاً ، ضاراً ؛ والآثار السماوية فيك أظهر منها في هذا المتخذ تكلفاً والمعمول تصنعاً ، فيا لها من حيرة ! إذ صار المصنوع بيدك معبوداً لك ، والصانع أشرف من المصنوع ! : د يا أبت ! لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصياً ، : د يا أبت ! إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن ... ،

ثم دعاه إلى د الخيفية ، الحقبة ؛ قال : د يا أبت ! إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك ، فاتبعني أهدك صراطاً سوياً ، . . . د قال : أراغب أنت عن آلهي يا إبراهيم ، ؟ ! . . . فلم تقبل حجته القولية ، فعدل عليه السلام عن القول إلى الكسر ، للأصنام ، بالفعل ، د فجعلهم جذاً إلا كبيراً لهم ، ؛ فقالوا : د من فعل هذا بآلهتنا ؟ . . . د قال : بل فعله كبيرهم هذا ، فاسألوهم إن كانوا ينطقون ، فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا : إنكم أتم الظالمون ، ثم نكسوا على رؤوسهم ، لقد علمت ما هؤلاء ينطقون ، . فأنفخهم بالفعل ؛ حيث أحال الفعل على كبيرهم ، كما أنفخهم بالقول ؛ حيث أحال الفعل منهم . وكل ذلك على طريق الإلزام عليهم ؛ وإلا فما كان د الخليل ، كاذباً قط .

ثم عدل إلى كسر مذاهب د أصحاب الهياكل ، ؛ وكما أراه الله تعالى د الحقبة ، على قومه ، قال : د وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، وليكون من الموقنين ، فأطلعه على ملكوت الكونين والعالمين : تشریفاً له على الروحانيات وهياكلها ، وترجيحاً لمذهب الخفاء على مذهب الصابئة ، وتقريراً : أن الكمال في الرجال ؛ فأقبل على إبطال مذهب د أصحاب الهياكل ، : د فلما جن عليه الليل رأى كوكباً ، قال : هذا ربي ، ، على ميزان إلزامه على د أصحاب الأصنام ، : د بل فعله

كبيرهم هذا ، ؛ وإلا فما كان الخليل عليه السلام كاذباً في هذا القول ، ولا مشركاً في تلك الإشارة .

ثم استدل « بالآفول » — الزوال ، والتغير ، والانتقال — على أنه لا يصلح أن يكون رباً إلهياً ؛ فإن الإله القديم لا يتغير ، وإذا تغير احتاج إلى مغير . . . هذا لو اعتقدتموه : رباً قديماً ، وإلهاً أزلياً ؛ ولو اعتقدتموه : واسطة ، وقبلة ، وشفيعاً ، ووسيلة ؛ فإن « الآفول » — الزوال — يخرج أيضاً عن حد الكمال . وعن هذا ما استدل عليهم « بالطلوع » ، وإن كان الطلوع أقرب إلى الحدوث من الآفول ؛ فإنهم إنما انتقلوا إلى عمل « الأشخاص » ، لما عراهم من التغير « بالآفول » ، فأتاهم الخليل عليه السلام من حيث تحيرهم ؛ فاستدل عليهم بما اعترفوا بصحته ، وذلك أبلغ في الاحتجاج .

ثم لما رأى القمر بازغاً قال : هذا ربي ، فلما أفلى قال : لئن لم يهدي ربي لا كون من القوم الضالين ، ؛ فليما عجبا ممن لا يعرف رباً ، كيف يقول : « لئن لم يهدي ربي لا كون من القوم الضالين » ؟ ... رؤية « الهداية » من الرب تعالى : غاية التوحيد ، ونهاية المعرفة ؛ والواصل إلى الغاية والنهاية ، كيف يكون في مدارج البداية ؟ !

دع هذا كله خلف « قاف » (١) ، وارجع بنا إلى ما هو شاف كاف ؛ فإن الموافقة في العبارة على طريق الإلزام على الخصم : من أبلغ الحجج ، وأوضح المناهج ؛ وعن هذا قال لما رأى الشمس بازغة قال : هذا ربي هذا أكبر ، ؛ لاعتقاد القوم أن الشمس ملك الفلك ، وهو « رب الأرباب » ، الذي يقتبسون منه الأنوار ، ويقبلون منه الآثار ؛ فليما أفلت قال : يا قوم إني بريء مما تشركون

(١) قاف جبل لم يكتشف بعد ، وقيل إنه محيط بالأرض ومنه أصول الجبال كلها ، وليس وراءه حياة ولا دنيا . وعلى كل فهو مثل يضرب لإهمال الشيء ، وطرحه نهائياً ، وعدم التفكير فيه ، والبحث عنه .

إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما أنا من المشركين . .
قرر مذهب الخنفاء ، وأبطل مذاهب الصابئة ، وبين أن « الفطرة »
هي « الحنيفية » ، وأن الطهارة فيها ، وأن الشهادة بالتوحيد مقصورة عليها ،
وأن النجاة والخلاص متعلقة بها ، وأن الشرائع والأحكام مشارع ومناهج إليها ،
وأن الأنبياء والرسل مبعوثون لتقريرها وتقديرها ، وأن الفاتحة والخاتمة
والمبدأ والكمال منوطة بتحصيلها وتحريرها . . . ذلك : الدين القيم ، والصراط
المستقيم ، والمنهج الواضح ، والمسلك اللائح ؛ قال الله تعالى لنبيه المصطفى ﷺ :
« فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ؛
ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، منيبين إليه واتقوه وأقيموا
الصلاة ولا تكونوا من المشركين : من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب
بما لديهم فرحون . .



الباب الثالث : الحرثانية

وهم جماعة من « الصابئة » .

١ — مقالات الحرثانية

قالوا : إن الصانع المعبود واحد وكثير : أما واحد ؛ ففي الذات ، والاول ، والاصل ، والأزل . وأما كثير ؛ فلأنه يتكرر بالأشخاص في رأى العين ، وهى المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية : الخيرة ، العالة ، الفاضلة ؛ فإنه يظهر بها ، ويتشخص بأشخاصها ، ولا تبطل وحدته فى ذاته .

وقالوا : هو أبداع الفلك وجميع ما فيه من الأجرام والكواكب ، وجعلها مدبرات هذا العالم ؛ وهم الآباء ، والعناصر أمهات ، والمركبات مواليد . والآباء أحياء ناطقون ، يؤدون الآثار إلى العناصر ؛ فتقبلها العناصر فى أرحامها ، فيحصل من ذلك المواليد . ثم من المواليد قد يتفق شخص مركب من صفوها - دون كدرها - ويحصل له مزاج كامل الاستعداد ؛ فيتشخص الإله به فى العالم .

ثم إن طبيعة الكل تحدث فى كل إقليم من الأقاليم المسكونة على رأس كل ستة وثلاثين ألف سنة وأربعمائة وخمسة وعشرين سنة : زوجين من كل نوع من أجناس الحيوانات ، ذكراً وأنثى ، من الإنسان وغيره ؛ فيبقى ذلك النوع تلك المدة . ثم إذا انقضى الدور بتمامه انقطعت الأنواع : نسلها ، وتوالدها ؛ فيبتدىء دور آخر ، ويحدث قرن آخر : من الإنسان ، والحيوان ، والنبات . . . وكذلك أبد الدهر : قالوا : وهذه هى القيامة الموعودة على لسان الأنبياء عليهم السلام ؛ وإلا فلا دار سوى هذه الدار : « وما يهلكنا إلا الدهر » . ولا يتصور إحياء الموتى ، وبعث من فى القبور : « أيعدمكم : أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون ؟ هيات هيات لما توعدون » .

وهم الذين أخبر التنزيل عنهم بهذه المقالة .

٢ - نشأة التناسخ والحلول منهم

وإنما نشأ أصل التناسخ ، ودالحلول ، من هؤلاء القوم .

فإن التناسخ ، هو أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له ، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول . والثواب والعقاب في هذه الدار ؛ لا في دار أخرى لا عمل فيها .

والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية على أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية ؛ فالراحة ، والسرور ، والفرح ، والدعة التي نجدها ؛ هي مرتبة على أعمال البر التي سلفت منا في الأدوار الماضية ؛ والغم ، والحزن ، والضنك ، والكلفة التي نجدها ؛ هي مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا .

وكذا كان في الأول ، وكذا يكون في الآخر ؛ والانصرام من كل وجه غير متصور من الحكيم .

وأما الحلول ، فهو التشخص ، الذي ذكرناه ، وربما يكون ذلك بحلول ذاته ، وربما يكون بحلول جزء من ذاته ؛ على قدر استعداد مزاج الشخص .

وربما قالوا : إنما تشخص بالهياكل السماوية ، كلها ، وهو واحد ؛ وإنما يظهر فعله في واحد واحد بقدر آثاره فيه ، وتشخصه به .

فكان الهياكل السبعة أعضاؤه السبعة ، وكأن أعضاءنا السبعة هياكله السبعة ؛ فيها يظهر ؛ فينطق بلساننا ، ويبصر بأعيننا ، ويسمع بأذاننا ، ويقبض ويبسط بأيدينا ، ويحيى ويذهب بأرجلنا ، ويفعل بجوارحنا .

٣ - مزاعم الجرنانية

وزعموا : أن الله تعالى أجل من أن يخلق : الشرور ، والقبايح ، والأقذار ،
والخنافس ، والحيات ، والمقارب . . . بل هي كلها واقعة ضرورة عن اتصالات
الكواكب : سعادة ؛ ونحوسة ، واجتماعات العناصر : صفوة ؛ وكدورة . .
فما كان من : سعد ، وخير ، وصفو ؛ فهو المقصود من الفطرة ؛ فينسب إلى الباري
تعالى . وما كان من : نحوسة ، وشر ، وكدر ؛ فهو الواقع ضرورة ؛ فلا ينسب
إليه ؛ بل هي : إما اتفاقيات ؛ وضروريات ، وإما مستندة إلى أصل الشرور ؛
والانصال المذموم .

و « الجرنانية » } ينسبون مقالتهم إلى : « عاذيمون » ، و « هرمس » ،
و « أعيانا » ، و « أواذي » : أربعة من الأنبياء .
ومنهم من ينتسب إلى « سولون » ، جد « أفلاطون » ، لأنه ، ويزعم أنه كان نبياً .
وزعموا أن « أواذي » حرم عليهم : البصل ، والكراث ، والباقل (١) .

خ أعمال الصابئة كلهم ، وهيا كلهم

و « الصابئون » كلهم } يصلون ثلاث صلوات ، ويغتسلون من الجنابة
ومن مس الميت ، وحرّموا أكل : الجزور ،
والخنزير ، والكلب ، ومن الطير كل ماله مخلب ، والحمام .
ونهبوا : عن السكر في الشراب ، وعن الاختتان .

(١) قال صاحب القاموس المحيط فيما قاله في مادة « بقل » ما نصه : « . . والبقل : ما نبت
في بزره ، لاقى أرومة ثابتة ، وتبقل : خرج بضربه ، والبقلة واحدة ، وبالضم : بقل الربيع . . .
والباقل ، ويخفف ، والباقل : مخففة ممدودة : القول ، الواحدة بهاء ، أو الواحد والجمع سواء ،
وأكله يولد الرياح والأحلام الردية ، والدر ، وأخلطاً غليظة ؛ وينفع السعال .

وأمرُوا بالتزويج بوليّ وشهود ، ولا يجوزون الطلاق إلا بحكم حاكم ،
ولا يجمعون بين امرأتين .

وأما « الهياكل » ، التي بناها « الصابئة » على أسماء الجواهر العقلية الروحانية ،
وأشكال الكواكب السماوية ؛

فإنها : هيكل العلة الأولى ؛ ودونها : هيكل العقل ، وهيكل السياسة ، وهيكل
الصورة ، وهيكل النفس . . مدورات الشكل .

وهيكل « زحل » : مسدس ، وهيكل « المشتري » : مثلث ، وهيكل « المريخ » :
مربع مستطيل ، وهيكل « الشمس » : مربع ، وهيكل « الزهرة » : مثلث في جوف
مربع ، وهيكل « عطارد » : مثلث في جوفه مربع مستطيل ، وهيكل
« القمر » : مشن .

الجزء الثانى : الفلاسفة

الفلسفة باليونانية : محبة الحكمة.

والفيلسوف هو : فيلاً وسوفاً ؛ وفيلاً هو المحب ، وسوفاً :

الحكمة ؛ أى هو : محب الحكمة .

والحكمة : قولية ، وفعلية :

أما الحكمة القولية ، وهى العقلية أيضاً ؛ فهى كل ما يعقله العاقل « بالحد » ، وما يجرى مجراه ؛ مثل « الرسم » . . . و« بالبرهان » ، وما يجرى مجراه ؛ مثل « الاستقراء » . . . فيعبر عنه بهما .

وأما الحكمة الفعلية : فكل ما يفعله الحكيم لغاية كالية .

فالأول الأزل لما كان هو : الغاية ، والكمال ؛ فلا يفعل فعلاً لغاية دون ذاته وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل ، والأول محمول ؛ وذلك محال . فالحكمة فى فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته ؛ وذلك هو الكمال المطلق فى الحكمة ، وفى فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب ؛ وكذلك فى أفعالنا .
ثم إن الفلاسفة اختلفوا فى الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة ؛ والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل فى أكثر المسائل . وكانت مسائل الأولين محصورة فى الطبيعيات ، والإلهيات ؛ وذلك هو الكلام فى البارئ تعالى ، والعالم ؛ ثم زادوا فيها الرياضيات .

وقالوا : العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام : علم ما ، وعلم كيف ، وعلم كم . فالعلم الذى يطلب فيه ما هيات الأشياء هو العلم الإلهى ، والعلم الذى يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعى ، والعلم الذى يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضى ؛ سواء كانت الكميات مجردة عن المادة ، أو كانت مخالطة بعد . فأحدث بعدهم « أرسطوطاليس » الحكيم : علم المنطق ، وسماه تعليمات ؛ وإنما هو جرده

من كلام القدماء ؛ وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط . وربما عدها آلة العلوم ؛ لا من جملة العلوم ؛ فقال :

الموضوع في العلم الإلهي ؛ هو الوجود المطلق ؛ ومسائله : البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود .

والموضوع في العلم الطبيعي ؛ هو الجسم ؛ ومسائله : البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم .

والموضوع في العلم الرياضي ؛ هو الأبعاد والمقادير ؛ وبالجملة : الكمية من حيث إنها مجردة عن المادة ؛ ومسائله : البحث عن أحوال الكمية من حيث هي كمية .

والموضوع في العلم المنطقي ؛ هو المعاني التي في ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم ؛ ومسائله : البحث عن أحوال تلك المعاني من حيث هي كذلك .

قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدر الإنسان لنيلها ، والوصول إليها ، وهي لا تنال إلا بالحكمة ؛ فالحكمة تطلب إما ليحصل بها ، وإما لتعلم فقط ؛ فانقسمت الحكمة إلى قسمين : عملي ، وعلمي . ثم منهم من قدم العمل على العلمي ، ومنهم من أخر ؛ كما سيأتي . فالقسم العملي هو عمل الخير ، والقسم العلمي هو علم الحق . قالوا : وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل ، والرأي الراجح ؛ غير أن الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر . والأنبياء عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية تقريراً للقسم العملي ؛ ولطرف ما من القسم العلمي . والحكام تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي ؛ ولطرف ما من القسم العملي . فغاية الحكم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ؛ ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان . وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ؛ فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم ،

وتتنظم مصالح العباد ؛ وذلك لا يتأتى إلا برغيب ، وترهيب ، وتشكيل ، وتخيل .
فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل : مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ،
إلا من أخذ عليه من مشكاة النبوة ؛ فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم ، وحسن
الاعتقاد في كمال درجاتهم .

فمن الفلاسفة { حكماء الهند من البراهمة : لا يقولون بالنبوات أصلا .

ومنهم : حكماء العرب ، وهم شذمة قليلون ؛ لأن أكثر حكمهم : فلتات الطبع ،
وخطرات الفكر ؛ وربما قالوا بالنبوات .

ومنهم : حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء ؛ الذين هم أساطين الحكمة ،
وإلى المتأخرين منهم ؛ وهم : المشاءون ، وأصحاب الرواق ، وأصحاب أرسطوطاليس ؛
وإلى فلاسفة الإسلام ؛ الذين هم حكماء العجم ؛ وإلا فلم ينقل عن العجم قبل
الإسلام مقالة في الفلسفة ؛ إذ حكمهم كلها كانت متلقة من النبوات : إما من
الملة القديمة ؛ وإما من سائر الملل .

غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة .

فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء : من الروم ، واليونانيين ، على الترتيب
الذي نقل في كتبهم ، ونعقب ذلك بذكر سائر الحكماء إن شاء الله تعالى .
فإن الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم ، وغيرهم كالأعالياء لهم .

الباب الأول : الحكماء السبعة

١ — الذين هم أساطين الحكمة ؛ من : الملطية ، وساميا ، وأثينية ؛ وهي بلادهم .
وأما أسماؤهم ؛ فهي : تاليس الملطي ، وأنكساغورس ، وأنكسيمانس ،
وأنبادقليس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون .
وتبعهم جماعة من الحكماء ؛ مثل : فلوطرخيس ، وبقراط ، وديمقريطيس ،
والشعراء ، والنساك .

ولأنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالى ، وإحاطته علماً
بالكائنات ؛ كيف هي ؟ وفي الإبداع ، وتكوين العالم ، وأن المبادئ الأول :
ما هي ؟ وكم هي ؟ ، وأن المعاد : ما هو ؟ ومتى هو ؟ . وربما تكلموا في الباري
تعالى بنوع حركة وسكون .

وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم ، وذكر مقالاتهم رأساً ؛
إلا نكتة شاذة نادرة ، ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم (١) ، أشاروا
إليها تزييفاً .

ونحن تتبعناها نقلاً ، وتعقبناها نقداً ، وألقينا زمام الاختيار إليك :
في المطالعة ، والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر .

(١) اعترت على أبصارهم وأفكارهم : غشيتها وغطت عليها فلم يستبينوا وجه الصواب
لا بالأبصار ولا بالأفكار .

١ - رأى تاليس^(١)

وهو أول من تفلسف في « ملطية » . قال : إن للعالم مبدعاً ، لا تدرك صفته العقول من جهة هويته ؛ وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته ؛ إلا من نحو : أفاعيله ، وإبداعه ، وتكوينه الأشياء . . . ؛ فلسنا ندرك له اسماً من نحو ذاته ؛ بل من نحو ذاتنا .

ثم قال : إن القول الذي لا مرد له : هو أن المبدع [كان] ولا شيء مبدع ، فأبداع الذي أبداع ولا صورة له عنده في الذات ؛ لأن قبل الإبداع إنما هو فقط ، وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ : جهة ، وجهة ؛ حتى يكون هو ، وصورة ، أو حيث ، وحيث ؛ حتى يكون هو ، وذو صورة . والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين .

والإبداع هو : تأليس ما ليس بأيسى^(٢) ، وإذا كان هو مؤسس الآيسيات - والتأليس لا من شيء متقادم - فتؤسس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيسى بالآيسية ؛ وإلا فقد لزمه - إن كانت الصورة عنده - أن يكون منفرداً عن الصورة التي عنده ؛ فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط . وأيضاً : فلو كانت الصورة عنده : أكانت مطابقة للموجود الخارج ؟ أم غير مطابقة ؟ . فإن كانت مطابقة فلتعدد الصور بعدد الموجودات ؛ ولتكن كلياتها مطابقة للكليات ، وجزئياتها مطابقة للجزئيات ؛ ولتغير بتغيرها كما تكثرت

(١) الكتب العربية الحديثة كلها ، بل وبعض الكتب القديمة تكتب « طاليس » بالطاء « بدل « التاء » ؛ وكل المحدثين من المتفلسفين يتطقونه بالطاء أيضاً : « طاليس » مع أن كل الكتب غير العربية تكتبها « بالتاء » بدل « الطاء » وقد يعلمون لهذا بأن حرف « الطاء » ليس موجوداً في غير اللغة العربية . وفوق هذا فإن الكتب العربية القديمة تكتب « تاليس » بالتاء ، و« أشهرستاني » حجة ؛ وهو قد كتبه بالتاء لا بالطاء .

(٢) والتأليس : الإيجاد بقوة مستقلة . وما ليس بأيسى : يعني : بما ليس بموجود .

بتكثرها . . . ، وكل ذلك محال ؛ لأنه يناقض الوحدة الخالصة . وإن لم تطابق الموجود الخارج فليست إذا « صورة » عنه ؛ بل إنما هي شيء آخر .

قال : لكنه أبدع « العنصر » الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ؛ فانبث من كل صورة موجود في العالم على « المثال » الذي في العنصر الأول ، فحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر .

وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلا وفي ذات العنصر صورة له ، ومثال عنه .

قال : ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر ؛ فما يتصوره العامة في ذاته تعالى أن فيها الصور — يعني صور المعلومات — فهو في مبدعه ؛ ويتعالى [الأول الحق] بوحدةانيته وهويته عن أن يوصف بما يوصف به « مبدعه » . ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو « الماء » ؛ قال : الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها : من السماء ، والأرض ، وما بينهما ، وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر الجسماني . فذكر أن من جمود الماء تكونت الأرض ، ومن انحلاله تكون الهواء ، ومن صفوة الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء ؛ ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب ؛ فبدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه . قال : والماء ذكر والأرض أُنْثَى وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء أُنْثَى وهما يكونان علواً .

وكان يقول : إن هذا العنصر الذي هو أول وهو آخر — أي هو المبدأ وهو الكمال — هو عنصر الجسمانيات والجرميات ؛ لأنه عنصر الروحانيات البسيطة . ثم إن هذا العنصر له صفو وكدر ؛ فما كان من صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان من كدره فإنه يكون جرمًا . فالجرم يدثر ، والجسم لا يدثر . والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن . وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ،

ويكون الجسم اللطيف ظاهراً ، والجرم الكثيف داثراً .

وكان يقول : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل أن يقف على إدراك ذلك الحسن والبهاء ، وهي مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ؛ وهو الدهر المحض من نحو آخره ، لامن نحو أوله ؛ وإليه تشاق العقول والآتفس ؛ وهو الذي سميناه « الديمومة » ، والسرمد ، والبقاء ؛ في حد النشأة الثانية .

فظهر بهذه الإشارات أنه إنما أراد بقوله : الماء هو المبدع الأول ، أى هو مبدأ التركيبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية ؛ لكنه لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت في العالم الجسماني له مثالا يوازيه في قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدع الأول في المركبات ، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية .

وفي التوراة في السفر الأول منها أن مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظر الهيبة ، فذابت أجزاءه ، فصارت ماء ، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان ، تخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر ، تخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال . وكان « تاليس » الملقب إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

والذى أثبتته من العنصر الأول الذى هو منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ المذكور في الكتب الإلهية ؛ إذ فيه جميع أحكام المعلومات ، وصور جميع الموجودات ، والخبر عن الكائنات .

والماء — على القول الثاني — شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش : « وكان عرشه على الماء » .

٢ — رأى « أنكساغورس »

وهو أيضاً من أهل « ملطية » ، رأى في الوجدانية مثل ما رأى « تاليس » ، وخالفه في المبدأ الأول . قال إن مبدأ الموجودات هو [جسم أول] متشابه الأجزاء ، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ، ولا يناها العقل ، منها كون الكون كله العلوى منه والسفلى ؛ لأن المركبات مسبوقة بالبسائط ، والمختلفات أيضاً مسبوقة بالمتشابهات . أليست المركبات كلها إنما امتزجت وتركبت من العناصر ؛ وهي بسائط متشابهة الأجزاء ؟ وأليس الحيوان والنبات وكل ما يغذى فإنما يغذى من أجزاء متشابهة أو غير متشابهة ، فتجتمع في المعدة فتصير متشابهة ، ثم تجري في العروق والشرايين ، فتستحيل أجزاء مختلفة مثل الدم واللحم والعظم ؟ .

وحكى عنه أيضاً أنه وافق سائر الحكماء في المبدأ الأول : إنه « العقل الفعال » . غير أنه خالفهم في قوله إن الأول الحق - تعالى - ساكن غير متحرك . وسنشرح القول في السكون والحركة له تعالى ، ونبين اصطلاحهم في ذلك (١) .

وحكى « فرفوريوس » عنه أنه قال : إن أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل ؛ لا نهاية له ، ولم يبين ما ذلك الجسم أهو من العناصر ؟ أم خارج عن ذلك ؟ قال : ومنه تخرج جميع الأجسام والقوة الجسمانية والأنواع والأصناف .

وهو أول من قال « بالكمون » ، و « الظهور » . حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول ؛ وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً ؛ كما تظهر السفيلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النسوة الصغيرة ، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهيئة ، والطيور من البيض ؛ فكل ذلك ظهور عن كمون ، وفعل عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ، ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول .

(١) انظر صحتي ٧٦، ٧٧ في نهاية الفصل الرابع من هذا الباب : « رأى أنبادتاليس » .

وحكى عنه أنه قال : كانت الأشياء ساكنة ، ثم إن العقل رتبها ترتيباً على أحسن نظام ، فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ، ومن ساكن ، ومن مستقيم في الحركة ، ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة . وهذه كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الأول من الموجودات .

ويحكى عنه أن «المرتب» هو الطبيعة ، وربما يقول : المرتب هو البارئ تعالى . وإذا كان المبدأ الأول عنده ذلك الجسم ؛ فيقتضى مذهبه أن يكون المعاد إلى ذلك الجسم . وإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور ؛ فيقتضى أن تكون النشأة الثانية هي الكون . وذلك قريب من مذهب من يقول « بالهيولى الأولى » التي حدثت فيها الصور ؛ إلا أنه أثبت جسمًا غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهيولى لا يثبتون جسمًا بالفعل . وقد رد عليه « الحكماء المتأخرون » ، في إثباته جسمًا مطلقاً لم يعين له صورة سماوية أو عنصرية ، وفي نفيه النهاية عنه ، وفي قوله بالكون والظهور ، وفي بيانه سبب الترتيب وتعيينه المرتب . وإنما عقيبت مذهبه برأى « تاليس » ؛ لأنهما من أهل « ملطية » ، ومتقاربان في إثبات « العنصر الأول » والصور فيه متمثلة ، و « الجسم الأول » والموجودات فيه كامنة .

وحكى « أرسطوطاليس » عنه : أن الجسم الذي تكون منه الأشياء غير قابل للكثرة . قال وأوماً إلى أن الكثرة جاءت من قبل البارئ تعالى وتقدس .

٣- رأى « أنكسيمانس »

وهو من « الملطيين » المعروف بالحكمة ، المذكور بالخير عندهم . قال : إن البارئ تعالى أزلى لا أول له ولا آخر ؛ هو مبدأ الأشياء ولا بدء له ؛ هو المدرك من خلقه أنه « هو » فقط ،

وأنه لا « هوية » تشبهه ، وكل هوية فبدعة منه : هو الواحد ليس كواحد الأعداد ؛ لأن واحد الأعداد يتكرر ، وهو لا يتكرر . وكل « مبدع » ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في عله الأول ، والصور عنده بلا نهاية .

قال : ولا يجوز في الباري تعالى إلا أحد قولين ، إما أن نقول : إنه أبدع ما في عله ، وإما أن نقول : إنما أبدع أشياء لا يعلمها ؛ وهذا من القول المستشع . وإن قلنا أبدع ما في عله فالصور أزلية بأزليته ، وليس تتكرر ذاته بتكرر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها . قال : أبدع بوحدايته صورة العنصر ، ثم صورة العقل انبعثت عنها بيدعة الباري تعالى . فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وأصناف الآثار ، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة ؛ كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض ، غير أن « الهيولى » لا تحتل القبول دفعة واحدة إلا بترتيب وزمان ؛ فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب . ولم يزل [الأمر كذلك] في العالم بعد العالم على قدر طبقات تلك العوالم ؛ حتى قلت أنوار الصور في الهيولى ، وقلت الهيولى ، وصارت منها هذه الصورة الرذلة السكيفة ، التي لم تقبل نفساً روحانية ، ولا نفساً حيوانية ، ولا نباتية .

وكل ما هو على قبول حياة وحس فهو يعد في آثار تلك الأنوار .

وكان يقول : إن هذا العالم ، يدثر ، ويدخله الفساد والعدم ؛ من أجل أنه سفلى تلك العوالم وثقلها^(١) ؛ ونسبتها إليه نسبة اللب إلى القشر ، والقشر يرى . قال : وإنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم ، وإلا لما ثبت طريقة عين ، ويبقى ثباته إلى أن يصفى العقل جزءه الممتزج به ، وإلى أن تصفى النفس جزءها المختلط فيه . فإذا صفى الجزء ان عنه دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت

(١) « الثقل » — بضم فسكون — . ما استقر تحت الشيء من كثرة .

وبقيت مظلة قد عدمت ذلك القليل من النور فيها ، وبقيت الأتقى الدنسة
الخبثية في هذه الظلة بلا نور ولا سرور ، ولا روح ولا راحة ، ولا سكون ولا سلوة .
ونقل عنه أيضا : أن أول الأوائل — من المبدعات — هو « الهواء » ، ومنه
تكون جميع ما تكون في العالم من الأجرام العلوية والسفلية .

قال : ما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر ولا يدخل عليه
الفساد ولا يقبل الدنس والخبث ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني
يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث . فافوق الهواء — من العوالم —
فهو من صفوه ؛ وذلك عالم الروحانيات ، وما دون الهواء من العوالم فهو
من كدره ؛ وذلك عالم الجسمانيات ؛ وهو كثير الأوساخ والأوضار ، يتشبث
به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علوا ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه فيصعد
إلى عالم كثير اللطافة ، دائم السرور . ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات
العالم الجسماني ، كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني .

وهو على مثال مذهب « تاليس » ؛ إذ أثبت العنصر والماء في مقابلته ،
وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابلته ، ونزل العنصر منزلة « القلم الأول » ،
والعقل منزلة « اللوح » القابل لنقش الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب .
وهو أيضاً من « مشكاة النبوة » اقتبس ، وبعبارات القوم التيس .

٤ — رَأَى أَنْبَادُ قَلِيسَ

وهو من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر في العلوم ، رقيق الحال في الأعمال .
وكان في زمن « داود » النبي عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه العلم ، واختلف
إلى « لقمان » الحكيم ، واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد إلى « يونان » وأفاد .
قال : إن الباري تعالى لم يزل « هو به » فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة

المحضنة ، وهو الجود والعزة ، والقدرة والعدل والخير والحق ؛ لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء ، بل هي ، هو ، وهو ؛ هذه كلها . مبدع فقط لا أنه أبداع من شيء ، ولا أن شيئاً كان معه . فأبداع الشيء البسيط الذي هو أول البسائط المعقول ، وهو العنصر الأول . ثم كثر الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من المبسوطات .

وهو مبدع الشيء واللاشيء : العقلي ، والفكري ، والوهمي ؛ أي مبدع المتضادات والمتقابلات : المعقولة والخيالية والحسية . وقال : إن الباري تعالى أبداع الصور لا بنوع إرادة مستأنفة ، بل بنوع أنه علة فقط وهو العلة والإرادة . فإذا كان المبدع إنما أبداع الصور بنوع أنه علة لها ؛ فالعلة ولا معلول ؛ وإلا فالمعلول مع العلة معية بالذات ، فإن جاز أن يقال إن معلولا مع العلة ؛ فالمعلول حينئذ ليس هو غير العلة ، وأن يكون المعلول ليس أولى بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول ؛ فالمعلول إذا تحت العلة وبعدها ، والعلة علة العلة كلها ، أي علة كل معلول تحتها ؛ فلا محالة أن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات البتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول . فالمعلول الأول هو العنصر ، والمعلول الثاني هو بتوسطه العقل ، والثالث بتوسطهما النفس ، وهذه بسائط ومتوسطات ؛ وما بعدها مركبات .

وذكر أن المنطق لا يعبر عما عند العقل ؛ لأن العقل أكبر من المنطق من أجل أنه بسيط والمنطق مركب ، والمنطق يتجزأ والعقل يتحد ويحد فيجمع المتجزئات . فليس للمنطق إذاً أن يصف الباري تعالى إلا صفة واحدة ، وذلك أنه هو ولا شيء من هذه العوالم بسيط ولا مركب . فإذا كان هو ولا شيء ؛ فقد كان الشيء واللاشيء مبدعين .

ثم قال : أنبأ قليس ، : العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه ، وليس هو بسيطاً مطلقاً أي واحداً بحتاً من نحو ذات العلة ، فلا معلول

إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسياً ، فالعنصر في ذاته مركب من المحبة والغلبة ،
وعنهما أبدعت الجواهر البسيطة الروحانية ، والجواهر المركبة الجسمانية ؛ فصارت
المحبة والغلبة صفتين أو صورتين للعنصر ، مبدأين لجميع الموجودات ، فانطبعت
الروحانيات كلها على المحبة الخالصة ، والجسمانيات كلها على الغلبة ، والمركبات
منهما على طبعتي المحبة والغلبة ، والازدواج والتضاد ؛ وبمقدارهما في المركبات
تعرف مقادير الروحانيات في الجسمانيات . قال : ولهذا المعنى اختلفت المزدوجات
بعضها ببعض نوعاً بنوع وصنفاً بصنف ، واختلفت المتضادات فتنافر بعضها
عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف .

فما كان فيها من الائتلاف والمحبة فمن الروحانيات ، وما كان فيها
من الاختلاف والغلبة فمن الجسمانيات ، وقد يجتمعان في نفس واحدة
بإضافتين مختلفتين .

وربما أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة ، والغلبة إلى زحل والمريخ ؛
فكأنهما تشخصتا بالسعدين والنحسين .

ولكلام « أنبأ دقليس ، مساق آخر ، قال : إن النفس النامية قشر للنفس
البهيمية الحيوانية ، والنفس الحيوانية قشر للنفس المنطقية ، والمنطقية قشر للعقلية ،
وكل ما هو أسفل فهو قشر لما هو أعلى ، والأعلى له . وربما يعبر عن القشر
واللب بالجسد والروح ، فيجعل النفس النامية جسداً للنفس الحيوانية ، وهذه
روحاً لها ، وعلى ذلك حتى ينتهي إلى العقل .

وقال : لما صور العنصر الأول في العقل ما عنده من الصور المعقولة
الروحانية ، وصور العقل في النفس ما استفاد من العنصر : صورت النفس الكلية
في الطبيعة الكلية ما استفادت من العقل ؛ فحصلت قشور في الطبيعة لا تشبهها ،
ولا هي شبيهة بالعقل الروحاني اللطيف . فلما نظر العقل إليها وأبصر الأرواح
واللبوب في الأجسام والقشور : ساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية

— وهى صور النفوس المشاكلة للصور للصور العقلية اللطيفة الروحانية —
حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واللُبوب ، فيصعد باللُبوب إلى عالمها ،
فكانت النفوس الجزئية أجزاء للنفس الكلية كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ
البيت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، و فرق بين الجزء وبين الطبيعة ؛ فالجزء
غير المعلول .

ثم قال : وخاصة النفس الكلية والمحبة ، ؛ لأنها لما نظرت إلى العقل وحسنه
وبهائه أسبته حب وامن عاشق لمعشوقه ، فطلبت الاتحاد به وتحركت نحوه .
وعاصمة الطبيعة الكلية والغلبة ، ؛ لأنها لما توحدت لم يكن لها نظر وبصر
تدرك بهما النفس والعقل وتعشقهما ، بل انبجست منها قوى متضادة :
أما فى بسائطها فتضادات الأركان ، وأما فى مركباتها فتضادات القوى المزاجية
والطبيعية والنباتية والحيوانية . و « الطبيعة » تمردت عليها ؛ لبعدها من العلة
بكونها معلولة عن كلياتها ، وطاوعتها الأجزاء النفسانية مغترة بعالمها الغرار
الغدار ، فركنت إلى لذات حسية : من مطعم مرى ، ومشرب هنى ، وملبس
طرى ، ومنكح شهى . . . ونسيت ما قد طبعت عليه من ذلك البهاء والحسن
والكمال الروحاني النفساني العقلي ، فلما رأت النفس الكلية تمردتها واغترارها
أهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، هو أزكى وألطف وأشرف من هاتين النفسين
— البهيمية ، والنباتية — ومن تلك النفوس المغترة بهما ، فيكسر النفسين
عن تمردهما ، ويحبب إلى النفوس المغترة عالمها ، ويذكرها بما نسيت ، ويعلمها
ما جهلت ، ويظهرها بما تدنس فيه ، ويذكرها عما تنجست به . وذلك الجزء
الشريف هو « النبی » المبعوث فى كل « دور » من الأدوار ، فيجرب على سنن
العقل والعنصر الأول من رعاية المحبة ، والغلبة ؛ فيتألف بعض النفوس بالحكمة
والموعظة الحسنة . ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة .

فتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفأ ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة

عنفاً ، فيخلص النفوس الجزئية الشريفة — التي اغترت بتموهيات النفسين المزاجيتين — عن التموه الباطل ، والتسويل الزائل القاتل . وربما يكسو النفسين السافلتين كسوة النفس الشريفة ، فتقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، فتغلب محبة الخير والحق والصدق ، وتنقلب الصفة الغضبية إلى الغلبة ، فتغلب الشر والباطل والكذب ؛ فتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بهما جميعاً ، فتكونان جسداً لها في ذلك العالم ، كما كانتا جسداً لها في هذا العالم . وقد قيل : « إذا كانت الدولة والجد لأحد أحبه أشكاله ؛ فيغلب بمحبتهم له أضداده » .

وعما نقل عن « أنبادقليس » ، أنه قال : العالم مركب من « الأسطقسات الأربعة »^(١) ؛ فإنه ليس وراءها شيء أبسط منها ، وأن الأشياء « كامنة » بعضها في بعض . وأبطل الكون والاستحالة والنمو ، وقال : الهواء لا يستحيل ناراً ، ولا الماء هواء ، ولكن ذلك بتكاثف وتخلخل وبكون وظهور ، وتركب وتحلل . وإنما التركب في المركبات بالمحبة يكون ، والتحلل في المتحللات بالغلبة يكون .

وعما نقل عنه أيضاً : أنه تكلم في البارئ تعالى بنوع حركة وسكون ، فقال : إنه متحرك بنوع سكون ؛ لأن العقل والعنصر متحركان بنوع سكون ، وهو مبدعهما ، ولا محالة أن المبدع أكبر ؛ لأنه علة كل متحرك وساكن . وشأبه على هذا الرأي « فيثاغورس » ، ومن بعده من « الحكماء » . . . إلى « أفلاطون » . وأما « زينون الأكبر » ، و« ديمقريط » ، و« الشاعر يون » ، فصاروا إلى أنه تعالى متحرك . وقد سبق النقل عن « أنكساغورس » ، أنه قال : هو ساكن لا يتحرك ؛

(١) الأسطقس [بضم فسكون فضم ضم] في اليونانية : كالعنصر في العربية ، وهو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطبائع ، وجمعه الأسطقسات [بضم الهزة وسكون السين الأولى وضم الطاء والقاف وتشديد السين الممدودة الثانية وفتحها] والعناصر ، وهي أربعة النار والهواء والماء والذباب ، وهذه الأربعة تسمى بأربعة أسماء : العناصر ، والأسطقسات ، والأركان ، وأصول الكون والفساد ، لكن باعتبارات مختلفة .

لأن الحركة لا تكون إلا محدثة ، ثم قال : إلا أن يقولوا : إن تلك الحركة ، فوق هذه الحركة ، كما أن ذلك السكون ، فوق هذا السكون .

وهؤلاء ما عنوا بالحركة والسكون ، النقلة ، عن مكان واللبث في مكان ، ولا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات الجوهر ، والدوام على حالة واحدة ؛ فإن الأزلية ، و القدم ، تنافي هذه المعاني كلها .

ومن يحرز ذلك الاحتراز عن التكثر ، فكيف يجازف هذه المجازفة في التغير ؟ فأما الحركة والسكون في العقل والنفس ، فإنما عنوا [بهما] الفعل ، و الانفعال ، وذلك أن العقل لما كان موجوداً كاملاً بالفعل قالوا : هو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلاً ، والنفس لما كانت ناقصة متوجهة إلى الكمال قالوا : هي متحركة طالبة درجة العقل . ثم قالوا : العقل ساكن بنوع حركة ، أي هو في ذاته كامل بالفعل ، فاعل يخرج النفس من القوة إلى الفعل . والفعل نوع حركة في سكون ؛ والكمال نوع سكون في حركة ، أي هو كامل ومكمل غيره . فعلى هذا المعنى يجوز — على قضية مذهبهم — إضافة الحركة ، و السكون ، إلى الباري تعالى .

ومن العجب أن مثل هذا الاختلاف قد وجد في « أرباب المثل » ؛ حتى صار بعض إلى أنه [تعالى] (١) مستقر في مكان ، ومستقر على مكان ؛ وذلك إشارة إلى « السكون » ، وصار بعض إلى أنه يحى . ويذهب وينزل ويصعد ؛ وذلك عبارة عن « الحركة » ، إلا أن يحمل على معنى صحيح لا تتقبح بجناب القدس ، حقيقة بجلال الحق . وما نقل عن « أنبأ قليس » في أمر المعاد ، [أنه] قال : يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تشبث بالطبائع ، والأرواح التي تعلقت بالشباك حتى تستغيث في آخر الأمر إلى « النفس الكلية » التي هي كلها ، فتضرع

(١) وقد آثرنا زيادة لفظ « تعالى » : توضيحاً للمعنى ، ودفعاً لما عسى أن يكون من التباس أو تأويل .

« النفس » إلى « العقل » ، ويتضرع « العقل » إلى « الباري » تعالى ، فيسبح الباري تعالى على العقل ، ويسبح العقل على النفس ، وتسبح النفس على هذا العالم بكل نورها ؛ فتستضيء الأنفس الجزئية ، وتشرق الأرض بنور ربها ، حتى تعان جزئيات كلياتها ، فتخلص من الشبكة ، فتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها : مسرورة ، مجبورة : « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » .

٥ — رَأَى « فِثَاغُورَس »

ابن « مِثَسَارْخَس »

من أهل « ساميا » . وكان في زمان « سليمان » النبي ابن « داود » عليهما السلام . قد أخذ « الحكمة » من « معدن النبوة » . وهو الحكيم الفاضل ، ذو الرأي المتين ، والعقل الرصين . يدعى : أنه شاهد العوالم [العلوية]^(١) بحسه وحده^(٢) ، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، وقال : « ما سمعت شيئاً قط ألد من حركاتها ، ولا رأيت شيئاً أبهى من صورها وهيئاتها » .

قوله في « الإلهيات » . [قال] : إن الباري تعالى واحد لا كالأحاد ، ولا يدخل في العدد ، ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ؛ فلا الفكر العقلي يدركه ، ولا المنطق النفسي يصفه ، فهو فوق الصفات الروحانية ، غير مدرك

(١) كلمة « العلوية » — المكتوبة بين مربعين — غير موجودة في جميع المجموعات الأصول التي عثرنا عليها للكتاب ، مع أن : السياق واللاحق ، وفقه الموضوع — كما سيأتي صريحاً في نهاية هذا الفصل — كل ذلك يحتم كتابتها . والله الموفق .

(٢) الحدس [بفتح فكـون] : الظن والتخمين والسرعة ، والمراد هنا : سرعة انتقال الذهن والحكم على العوالم العلوية كأنها مشاهدة بالحواس .

من نحو ذاته ، وإنما يدرك بآثاره وصنائه وأفعاله . وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه صنعة ، فينته ويصفه بذلك القدر الذي يخصه من صنعة ؛ فالموجودات في العالم الروحاني قد خصت بآثار خاصة روحانية فنته من حيث تلك الآثار ، والموجودات في العالم الجسماني قد خصت بآثار خاصة جسمانية فنته من حيث تلك الآثار . ولا نشك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التي جبل الحيوان عليها ، وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التي فطر الإنسان عليها . فكل يصفه من نحو ذاته ، ويقدره عن خصائص صفاته .

ثم قال : « الوحدة » تنقسم إلى وحدة غير مستفادة من الغير ، وهي : وحدة الباري تعالى : وحدة الإحاطة بكل شيء . وحدة الحكم على كل شيء : وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستفادة من الغير ، وذلك وحدة المخلوقات . وربما يقول : « الوحدة على الإطلاق » تنقسم إلى وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ، ووحدة بعد الدهر وقبل الزمان ، ووحدة مع الزمان . فالوحدة التي هي قبل الدهر هي وحدة الباري تعالى ، والوحدة التي هي مع الدهر هي وحدة العقل الأول ، والوحدة التي هي بعد الدهر وقبل الزمان هي وحدة النفس ، والوحدة التي هي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات .

وربما يقسم « الوحدة » قسمة أخرى فيقول : « الوحدة » تنقسم إلى وحدة بالذات ، وإلى وحدة بالعرض . فالوحدة بالذات ليست إلا للبدء للكل الذي منه تصدر الوجدانيات في العدد والمعدود ، والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ العدد وليس داخلا في العدد ، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو داخلا فيه : فالأول كالواحدية « للعقل الفعال » ؛ لأنه لا يدخل في العدد والمعدود . والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزم له ؛ فإن « الاثنين » إنما هو مركب من واحدين ، وكذلك كل عدد فهو مركب من آحاد لا محالة ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر

نزلت « نسبة الوحدة » إليه إلى أقل ، وإلى ما يدخل فيه كاللازم له لا كالجزم فيه ؛ وذلك لأن كل عدد [أو] معدود^(١) لن يخلو قط عن « وحدة » تلازمه ؛ فإن الاثنين والثلاثة - في كونهما اثنين وثلاثة - واحدة ، وكذلك المعدودات - من المركبات والبسائط - واحدة : إما في الجنس ، أو في النوع ، أو في الشخص ؛ كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق ، والإنسان في أنه إنسان ، والشخص المعين - مثل زيد - في أنه ذلك الشخص بعينه واحد ؛ فلم تفك « الوحدة » من الموجودات قط . وهذه « وحدة » مستفادة من وحدة الباري تعالى تلزم الموجودات كلها ، وإن كانت في ذواتها متكررة . وإنما شرف كل موجود بغلبة « الوحدة » فيه ، فكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل .

ثم إن « لفيثاغورس » رأياً في العدد والمعدود قد خالف فيه جميع الحكماء قبله ، وخالفه فيه من بعده ، وهو أنه جرد العدد عن المعدود تجريد الصورة عن المادة ، وتصوره موجوداً محققاً ، و [جرد] الصورة ، وتحقيقها . وقال : مبدأ الموجودات هو العدد ، وهو أول مبدع أبدعه الباري تعالى . فأول العدد هو الواحد ، وله اختلاف رأي في أنه هل يدخل في العدد أم لا كما سبق ، وميله الأكثر إلى أنه لا يدخل في العدد ؛ فيبتدىء العدد من اثنين .

(١) وإنما آثرت زيادة « أو » لأن ، نحو الكلام ، وقفه الموضوع : يحتمل ذلك ؛ أو بعبارة أخرى : شكلاً ، وموضوعاً ؛ كما يقولون . أما الناحية النعوية (الشكلية) ؛ فلأن كلمة « تلازمه » أو « ملازمة » لا تقبل الواو نحواً بين « كل عدد ومعدود » وكذلك الفعل « يخلو » ، ولو قال : « لن يخلوا » - باثبات ألف الاثنين مع الفعل « يخلو » وقال أيضاً : « تلازمهما » ، أو « ملازمة لها » . . لو كان هذا وذاك ؛ لقئنا « كل عدد ومعدود » بواو العطف . وأما الناحية الفقهية (الموضوعية) ؛ فلأن قوله « وكذلك المعدودات . . واحدة » عقب قوله : « نان الاثنين والثلاثة . . واحدة » ويعنى من الناحية العددية . . أقول : لأن قول « الدهرستانى » هذا وذاك يحتمل رجع الكلام إلى كل من « العدد » و « المعدود » ؛ فلا بد إذاً من زيادة « أو » . والله أعلم .

ويقول هو منقسم إلى زوج وفرد ، فالعدد البسيط الأول اثنان ، والزوج البسيط [الأول] أربعة ؛ وهو المنقسم بمساويين ، ولم يجعل الاثنان زوجاً ؛ فإنه لو انقسم لكان إلى واحدين ، وكان الواحد داخلاً في العدد ، ونحن ابتدأنا في العدد من اثنين ، والزوج قسم من أقسامه ؛ فكيف يكون نفسه ؟ . والفرد البسيط الأول ثلاثة ، قال : ويتم القسمة بذلك ، وما وراءه فهو قسمة القسمة ؛ فالأربعة هي نهاية العدد ، وهي الكمال ، وعن هذا كان يقسم « بالرباعية » ؛ لا ؛ وحق الرباعية : التي هي تدبر أنفسنا : التي هي أصل الكمال ، . وما وراء ذلك فهو : زوج الفرد ، وزوج الزوج ، وزوج الزوج والفرد .

ويسمى الخمسة عدداً دائراً ؛ فإنها إذا ضربتها في نفسها - أبداً - عادت الخمسة من الرأس .

ويسمى الستة عدداً تاماً ؛ فإن أجزائها مساوية لجزئها .

والسبعة عدداً كاملاً ؛ فإنها مجموع الزوج والفرد ؛ وهي نهاية أخرى ؛

والثمانية مبتدأة ؛ مركبة من زوجين ؛

والتسعة من ثلاثة أفراد ؛ وهي نهاية أخرى .

والعشرة من مجموع العدد من الواحد إلى الأربعة ؛ وهي نهاية أخرى .

فللعدة أربع نهايات : أربعة ، وسبعة ، وتسعة ، وعشرة . ثم يعود إلى الواحد ،

فيقول : أحد عشر . . . ويعد ، والتركيبات فيما وراء الأربعة على أنحاء ستة :

فالخمس على مذهب من لا يرى الواحد داخلاً في العدد فهي مركبة من عدد

وفرد ، وعلى مذهب من يرى ذلك فهي مركبة من فرد وزوجين .

وكذلك الستة على الأول مركبة من فردين أو عدد وزوج ، وعلى الثاني مركبة

من ثلاثة أزواج .

والسبعة على الأول مركبة من فرد وزوج ، وعلى الثاني مركبة من فرد

وثلاثة أزواج .

والثمانية على الأول فركبة من زوجين ، وعلى الثاني فركبة من أربعة أزواج .
والتسعة على الأول فركبة من ثلاثة أفراد ، وعلى الثاني فركبة من فرد وأربعة أزواج .
والعشرة على الأول فركبة من عدد وزوجين أو زوج وفردين ، وعلى الثاني
فما يحسب من الواحد إلى الأربعة ؛ وهو النهاية والكمال . ثم : الأعداد الأخرى ،
فقياسها هذا القياس . قال : وهذه هي أصول الموجودات .

ثم إنه ركب العدد على المعدود ؛ والمقدار على المقدور ؛ فقال : المعدود الذي
فيه اثنينية وهو أصل المعدودات ومبدؤها هو : العقل ، باعتبار أن فيه اعتبارين :
اعتباراً من حيث ذاته وأنه يمكن الوجود بذاته ، واعتباراً من حيث مبدعه
وأنه راجب الوجود به ، فقابله الاثنان . والمعدود الذي فيه ثلاثية هو : النفس ، ؛
إذ زاد على الاعتبارين اعتباراً ثالثاً . والمعدود الذي فيه أربعة هو : الطبيعة ، ؛
إذ زاد على الثلاثة رابعاً . وثم النهاية ؛ أعني نهاية المبادئ ، وما بعدها المركبات ؛
فما من موجود مركب إلا وفيه من العناصر والنفس والعقل شيء إما عين أو أثر ،
حتى ينتهي إلى السبعة فيقدر المعدودات على ذلك وينتهي إلى العشرة ، وبعد العقل
والنفوس التسعة — بأفلاكها التي هي أبدانها وعقولها المفارقة — كالجوهر
وتسعة أعراض . وبالجمله إنما يتعرف حال الموجودات من العدد والمقادير الأول ،
ويقول : البارئ تعالى عالم بجميع المعلومات على طريق الإحاطة بالأسباب التي هي
الأعداد والمقادير ، وهي لا تختلف ؛ فعليه لا يختلف .

وربما يقول : المقابل للواحد هو العنصر الأول — كما قال : أنكسيمانس — .
ويسميه : الهينولى الأولى ، ؛ وذلك هو : الواحد المستفاد ، — لا الواحد الذي
هو كالأحاد — وهو : واحد ، كل : تصدر عنه كل كثرة ، وتستفيد الكثرة
منه الوحدة التي تلازم الموجودات ، ولا تفارقها البتة ؛ كما قررنا . وذكر
أن العنصر انقرد بوحدته ثم أفاضها على الموجودات ؛ فلا يوجد موجود إلا وفيه
من وحدته حظ على قدر استعدادده ، ثم من هداية العقل حظ على قدر قبوله ،

ثم من قوة النفس حظ على قدر تهيئه . وعلى ذلك آثار المبادئ . في المركبات ؛ فإن كل مركب لا يخلو عن مزاج ما ، وكل مزاج لا يعزى عن اعتدال ما ، وكل اعتدال عن كمال أو قوة كمال ؛ إما طبيعي آلى هو مبدأ الحركة ، وإما عن كمال نفساني هو مبدأ الحس . فإذا بلغ المزاج الإنسانى إلى حد قبول هذا الكمال ؛ أفاض عليه المنصر وحدته ، والعقل هدايته ، والنفس نطقه وحكمته .

قال : ولما كانت « التآليف الهندسية » مرتبة على « المعادلات العددية » عددناها أيضاً من المبادئ . فصارت طائفة من « الفيثاغوريين » إلى أن المبادئ هي التآليف الهندسية على مناسبات عددية ؛ ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية هي أشرف الحركات ، وألطف التآليفات . ثم تعدوا من ذلك إلى الأقوال ، حتى صارت طائفة منهم إلى أن المبادئ هي الحروف والحدود المجردة عن المادة ، وأوقعوا الألف في مقابلة الواحد ، والباء في مقابلة الاثنين . . . إلى غير ذلك من المقابلات .

ولست أدري أ على أى لسان ولغة قدروها ؟ ؛ فإن الالسن مختلف باختلاف الأمصار والمدن ، أو على أى وجه من التركيب ؟ ؛ فإن التركيبات أيضاً مختلفة . فالبنائط من الحروف مختلف فيها ، والمركبات كذلك ، ولا كذلك العدد ؛ فإنه لا يختلف أصلاً .

وصارت جماعة منهم إلى أن مبدأ الجسم هو « الأبعاد الثلاثة » ، والجسم مركب عنها ، وأوقعوا [النقطة (١)] في مقابلة الواحد ، والخط في مقابلة الاثنين ، والسطح في مقابلة الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة . وراعوا هذه المقابلات في تراكيب الأجسام ، وتضاعيف الأعداد .

وبما ينقل عن « فيثاغورس » : أن الطبائع أربعة ، والنفوس التي فينا أيضاً

(١) ونحن نحثم زيادة واو الجماعة على الفعل « أوقع » حتى يصير « وأوقعوا » ثمناً مع السابق : « وصارت جماعة منهم » ، وتلاقياً مع اللاحق : « وراعوا هذه المقابلات » ، وتقصياً لفقه الموضوع وأصل المذهب .

أربعة : العقل ، والعلم ، والرأى ، والحواس . ثم ركب فيه العدد على المحدود ،
والروحاني على الجسماني .

قال الرئيس أبو علي « الحسين بن سينا » : وأمثل ما يحمل عليه هذا القول
أن يقال : كون الشيء واحداً ، غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو - في ذاته -
أقدم منهما ؛ فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذي
صار به واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده ؛ فإذا هو : الأشرف : الأبسط :
الأول ، وهذه صورة العقل ؛ فالعقل يجب أن يكون « الواحد » من هذه الجهة ،
والعلم دون ذلك في الرتبة ؛ لأنه بالعقل ومن العقل ، فهو كالاثني الذي يفتقر
إلى الواحد ويصدر منه ، وكذلك العلم يؤول إلى العقل . ومعنى « الظن والرأى »
عدد السطح ، والحس عدد المصمت ، ؛ أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو
طبيعة الظن الذي هو أعم من العلم مرتبة ؛ وذلك لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ،
والظن والرأى ينجذب إلى الشيء وتقيضه ، والحس أعم من الظن ، فهو « المصمت »
أي الجسم له أربع جهات .

ومما نقل عن « فيثاغورس » : أن العالم إنما ألف من اللحن البسيطة
الروحانية . ويذكر أن الأعداد الروحانية غير منقطعة ، بل أعداد متحدة تتجزأ
من نحو العقل ، ولا تتجزأ من نحو الحواس . وعد عوالم كثيرة : فمنه عالم هو
سرور محض في أصل الإبداع وابتهاج وروح في وضع الفطرة ، ومنه عالم هو
دونه . ومنطقها ليس مثل منطق العوالم العالية ؛ فإن المنطق قد يكون باللحن
الروحانية البسيطة ، وقد يكون باللحن الروحانية المركبة .

والأول يكون سرورها دائماً غير منقطع . ومن اللحن ما هو - بعد -
ناقص في التركيب ؛ لأن المنطق - بعد - لم يخرج إلى الفعل ، فلا يكون
السرور بغاية الكمال ؛ لأن اللحن ليس بغاية الاتفاق .
وكل عالم فهو دون الأول بالرتبة ، وتتفاضل العوالم بالحسن والبهاء والرتبة .

والأخير ثقل العوالم ، وثقلها وسفلها (١) ؛ ولذلك لم يجتمع كل الاجتماع ، ولم تتحد الصورة بالمادة كل الاتحاد ، وجاز على كل جزء منه الانفكاك عن الجزء الآخر ؛ إلا أن فيه نوراً قليلاً من « النور الأول » ؛ فلذلك النور وجد فيه نوع ثبات ، ولولا ذلك لم يثبت طريقة عين ، وذلك النور القليل : جسم النفس والعقل الحامل لهما في هذا العالم .

وذكر أن الإنسان - بحكم الفطرة - واقع في مقابلة العالم كله ، وهو عالم صغير ، والعالم إنسان كبير ؛ ولذلك صار حظه من النفس والعقل أوفر ، فن أحسن تقويم نفسه وتهذيب أخلاقه وتزكية أحواله أمكنه أن يصل إلى معرفة العالم وكيفية تأليفه ، ومن ضيع نفسه ولم يقم بمصالحها من التهذيب والتقويم خرج من عداد العدد والمعدود ، وانحل عن رباط القدر والمقدور ، وصار ضياعاً هملًا (٢) .

وربما يقول : النفس الإنسانية تأليفات عديدة أو لحنية ؛ ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتذت بسماعها وطاشت ، وتواجهت باستماعها وجاشت . ولقد كانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التأليفات العديدة الأولى ، ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة ، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية : اتصلت بعالمها ، وانخرطت في سلكها على هيئة أجهل وأكل من الأول ؛ فإن التأليفات الأولى قد كانت ناقصة من وجه حيث كانت بالقوة ، وبالرياضة والمجاهدة في هذا العالم بلغت إلى حد الكمال خارجة

(١) « اتقل » [بكسر التاء وفتح القاف] : ضد الخفة ، وجمه : ثقلاً ، وتقل [بالضم] والتقل [بحركة بالفتح] : متاع المسافر وجمه ، وكل شيء نقيس مصون ، والتقل [بالكسر وسكون القاف] واحد الأثقال ، وهي : الذنوب والأحمال الثقيلة وكنوز الأرض وموتانا ... و « التقل » [بضم التاء وسكون القاف] والتافل : ما استقر تحت الشيء من كثرة . و « السفل » : قبيض العلو .

(٢) ضاع بضيع ضياعاً وبكسر ، وضيمة ، و « ضياعاً » - بالفتح - : هلك وتلف ، وضاع الشيء : صار مهملًا . و « الهمل » بحركة بفتحين : السدى المتروك ليلاً ونهاراً .

من حد القوة إلى حد الفعل . قال : والشرائع التي وردت بمقادير الصلوات والزكوات وسائر العبادات . . . هي لإيقاع هذه المناسبات في مقابلة تلك التأليفات الروحانية . وربما يبالغ في تقرير التأليف حتى يكاد يقول : ليس في العالم سوى التأليف ، والأجسام والأعراض تأليفات ، والنفوس والعقول تأليفات .

ويعسر كل العسر تقرير ذلك ! نعم ! تقدير التأليف على المؤلف والتقدير على المقدر أمر يهتدى إليه ، ويعول عليه .

وكان « خرينوس » و « زينون » الشاعر : متابعين « افيثاغورس » على رأيه في المبدع والمبدع .

إلا أنهما قالوا : الباري تعالى أبدع النفس والعقل دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما ، وفي بدء ما أبدعهما : أبدعهما لإيموتان ، ولا يجوز عليهما الدثور والفناء . وذكر أن النفس إذا كانت طاهرة زكية من كل دنس : صارت في العالم الأعلى إلى مسكنها الذي يشاكلها ويحانسها ؛ وكان الجسم - الذي هو من النار والهواء - جسماً في ذلك العالم مهذباً من كل ثقل وكدر ، فأما « الجرم » - الذي من الماء والأرض - فإن ذلك يدثر ويفنى ؛ لأنه غير مشاكل للجسم السماوي ؛ لأن الجسم السماوي لطيف لا وزن له ولا يلبس ، فالجسم في هذا العالم مستبطن في الجرم ؛ لأنه أشد روحانية ، وهذا العالم لا يشاكل الجسم ، بل الجرم يشاكله . فكل ما هو مركب والأجزاء النارية والهوائية عليه أغلب كانت الجسمية أغلب ، وكل ما هو مركب والأجزاء المائية والأرضية عليه أغلب كانت الجرمية أغلب . وهذا العالم عالم الجرم ، وذلك العالم عالم الجسم . فالنفس في ذلك العالم تمشر في بدن جسماني لا جرماني دائماً ، لا يجوز عليه الفناء والدثور ، ولذته تكون دائمة لا تمهلها الطبائع والنفوس .

وقيل : « افيثاغورس » : لم قست بإبطال العالم ؟ : قال : لأنه يبلغ العلة

التي من أجلها كان ، فإذا بلغها سكنت حركته . وأكثر اللذات العسلوية هي التأليفات اللحنية ، وذلك كما يقال : « التسييح والتقديس غذاء الروحانيين » ، وغذاء كل موجود هو مما خلق منه ذلك الموجود .

وأما « هيراقليطس » ، و « أباسيس » ، [فقد] كانا من الفيشاغوريين ، وقالوا : إن مبدأ الموجودات هو « النار » ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض - بالنار - صار ماء ، وما تخلخل من الماء - بالنار - صار هواء ، [وما تخلخل من الهواء - بحرارة النار - صار ناراً]^(١) . قال النار مبدأ ، وبعدها الأرض ، وبعدها الماء ، وبعدها الهواء ، وبعدها النار . و « النار » هي المبدأ وإليها المنتهى ، فمنها التكون وإليها الفساد .

وأما « أبيقورس » ، الذي تفلسف في أيام « ديمقريطيس » ، فكان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تدرك عقلاً ، وهي كانت تتحرك من الخلاء في الخلاء ، وزعم أن الخلاء لا نهاية له ، وكذلك الأجسام لا نهاية لها ؛ إلا أن لها ثلاثة أشياء : الشكل ، والعظم ، والثقيل .

و « ديمقريطيس » كان يرى أن لها شيئين : الشكل ، والعظم فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ ، أي لا تتفعل ولا تتكثر ، وهي معقولة أو متوهمة غير محسوسة ، فاصطكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطراراً واتفاقاً ، فحصل من اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها ، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك . وذلك هو الذي يحكى عنهم : أنهم قالوا « بالاتفاق » ؛ فلم يثبتوا لها صانعاً أو جابراً الاصطكاك ، وأوجد هذه الصور . وهؤلاء قد أثبتوا « الصانع » ، وأثبتوا سبب

(١) هذه العبارات التي بين المربعين ساقطة كلها من كل المجموعات التي بين أيدينا من أصول الكتاب . ولكن فقه الموضوع يوجبها ، والتعمق في فهم المذهب يحتملها ، وسياق الكلام اللاحق يؤكدها . والله الموفق .

حركات تلك الجواهر . وأما اصطكاكها فقد قالوا فيها بالاتفاق ؛ فلهذا حصل العالم بالاتفاق والخيال .

وكان « فيثاغورس » تلميذان رشيدان :

يدعى أحدهما : « فلنكس » ويعرف « بمرزنوش » قد دخل « فارس » ودعا الناس إلى حكمة فيثاغورس ، وأضاف حكمته إلى « مجوسية القوم » . ويدعى الآخر : « قلائوس » دخل « الهند » ، ودعا الناس إلى « حكمة فيثاغورس » أيضا ، وأضاف حكمته إلى « برهمية القوم » . إلا أن « المجوس » كما يقال - أخذوا بصيانة قوله ، و « الهند » أخذوا روحانية قوله .

ومما أخبر عنه « فيثاغورس » وأوصى به :

قال : إني عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبايع إلى عالم النفس وعالم العقل ، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة ، وما لها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت ما لها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية .

وقال : إن ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن ؛ لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن ، إلى أن يصل الوصف إلى عالم النفس والعقل فيقف ، فلا يمكن المنطق وصف ما فيها من الشرف والكرم والحسن والبهاء . فليكن حرصكم واجتهادكم على الاتصال بذلك العالم ؛ حتى يكون بقاءكم ودوامكم طويلا - بعد ما نالكم من الفساد والدثور - ، وتصيرون إلى عالم هو : حسن كله ، وبهاء كله ، وسرور كله ، وعز وحق كله . . . ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة .

وقال : من كانت الوسائط بينه وبين مولاه أكثر فهو في رتبة العبودية أنقص . وإذا كان البدن مفتقرا - في مصالحه - إلى تدبير الطبيعة ، وكانت الطبيعة مفتقرة - في تأدية أفعالها - إلى تدبير النفس ، وكانت النفس مفتقرة - في اختيارها

الأفضل - إلى إرشاد العقل ؛ ولم يكن فوق العقل فاتح إلا الهداية الإلهية . . .
فبالحرى أن يكون المستعين بصريح العقل في كافة المصارف مثبوتاً له
بفطنة الاكتفاء بمولاه ، وأن يكون التابع لشهوة البدن ، المتفاد لدواعي الطبيعة ،
المواتى لهوى النفس . . بعيداً من مولاه ، ناقصاً في رتبته .

٦ - رأي «سقراط»

«سقراط بن سفير نيسقوس» { الحكيم ، الفاضل ، الزاهد : من أهل
«أثينية» . وكان قد اقتبس الحكمة
من «فيثاغورس» و«أرسالائوس» ، واقتصر من أصنافها على «الإلهيات»
و«الأخلاقيات» ، واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، وأعرض
عن ملاذ الدنيا ، واعتزل إلى الجبل ، وأقام في غاربه . (١)
ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان ؛ فشورا
عليه الفاعية (٢) وألجأوا ملكهم إلى قتله ؛ فحبسه الملك ، ثم سقاه السم ،
وقضيته معروفة .

قال «سقراط» : إن الباري تعالى لم يزل «هوية» فقط ؛ وهو «جوهر»
فقط . وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف ، والقول فيه : وجدنا المنطق والعقل
قاصرين عن اكتناه (٣) وصفه ، وحقيقته ، وتسميته ، وإدراكه ؛ لأن الحقائق
كلها من تلقاء «جوهره» ، فهو المدرك حقاً ، والواصف لكل شيء وصفاً ،
والمسمى لكل موجود اسماً ؛ فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسماً ، وكيف يقدر
المحاط أن يحيط به وصفاً ؟ فترجع فنصفه من جهة آثاره وأفعاله ، وهي أسماء
وصفات ؛ إلا أنها ليست من الأسماء الواقعة على «الجوهر» ، المنجزة عن حقيقته

(١) الثوب : الكاهن ، أو ما بين المنام والنعق ، وغارب الجبل : أعلاه .

(٢) الفاعية والفوعة : من الناس : كثيرو اللفظ والصلاح المتسرعون إلى الشر .

(٣) الكنه بالهم : جوهر الشيء وغايته ، واكتننه وأكتننه : بلغ كنهه .

وذلك مثل قولنا : دله ، أى واضح كل شىء ، دخالق ، أى مقدر كل شىء ،
و د عزيز ، أى ممتنع أن يضام ، د وحكم ، أى محكم أفعاله على النظام .
وكذلك سائر الصفات .

وقال : إن عليه ، وقدرته ، وجوده ، وحكمته . . . بلا نهاية ، ولا يبلغ
العقل أن يصفها ، ولو وصفها لكانت متناهية . فالزم عليه : إنك تقول : إنها
بلا نهاية ولا غاية ، وقد نرى الموجودات متناهية ؛ فقال : إنما تنهاها بحسب
احتمال القوابل ، لا بحسب القدرة والحكمة والجود ، ولما كانت المادة لم تحتمل
صوراً بلا نهاية ، فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب ، بل لقصور
في المادة . وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية أنها وإن تناهت : ذاتاً ، وصورة ،
وحيزاً ، ومكاناً ؛ إلا أنها لا تنهاى زماناً في آخرها إلا من نحو أولها ، وإن لم يتصور
بقاء شخص ؛ فاقضت الحكمة استبقاء الأشخاص بقاء الأنواع ، وذلك بتجدد
أمثالها ؛ ليستحفظ الشخص بقاء النوع ، ويستبقى النوع بتجدد الأشخاص ،
فلا تبلغ القدرة إلى حد النهاية ، ولا الحكمة تقف على غاية .

ثم إن من مذهب د سقراط ، : أن أخص ما يوصف به البارئ تعالى هو
كونه : حياً ، قيوماً ؛ لأن : العلم ، والقدرة ، والجود ، والحكمة : تتدرج تحت
كونه حياً ؛ و د الحياة ، صفة جامعة لكل . والبقاء ، والسرمد ، والدوام ، وحفظ
النظام في العالم : تتدرج تحت كونه قيوماً ، و د القيومية ، صفة جامعة لكل .
وربما يقول : هو حى ناطق من جوهره أى من ذاته ، وحياتنا ونطقنا لا من
جوهرنا ؛ ولهذا يتطرق إلى حياتنا ونطقنا العدم والدثور والفساد ، ولا يتطرق
إلى حياته ونطقه تعالى وتقدس .

وحكى د فلوطرخيس ، - في د المبادئ - أنه قال : أصول الأشياء ثلاثة
وهي : العلة الفاعلة ، والعنصر ، والصورة ؛ فالله تعالى هو الفاعل ، والعنصر
هو الموضوع الأول للكون والفساد ، والصورة جوهر لا جسم . وقال : الطبيعة

أمة للنفس ، والنفس أمة للعقل ، والعقل أمة للمبدع الأول ؛ من أجل أن أول مبدع أبدعه المبدع الأول صورة العقل . وقال : المبدع لا غاية له ولا نهاية ؛ وما ليس له نهاية ليس له شخص وصورة . وقال : « اللانهاية » - في سائر الموجودات - لو تحققت لكان لها صورة واقعة ووضع وترتيب ، وما تحقق له صورة ووضع وترتيب : صار متناهياً ؛ فالموجودات ليست بلا نهاية ، والمبدع الأول ليس بذى نهاية ؛ ليس على أنه ذاهب في الجهات بلا نهاية ، كما يتخيله الخيال والوهم ، بل لا يرتقى إليه الخيال حتى يصفه بنهاية ولا نهاية ، فلا نهاية له من جهة العقل ؛ إذ ليس يحده ، ولا من جهة الحس ؛ فليس يحده . فهو ليس له نهاية ؛ فليس له شخص وصورة خيالية أو وجودية حسية أو عقلية : تعالى وتقدس . ومن مذهب « سقراط » : أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود : إما متصلة بكلها ، وإما متميزة بذواتها وخواصها ؛ فاتصلت بالأبدان استكمالاً واستدامة ، والأبدان قواها وآلاتها ، فتبطل الأبدان ، وترجع النفوس إلى كليتها . وعن هذا - [و] كان يخوف « بالملك ، الذي حبسه : أنه يريد قتله - قال : إن « سقراط » ، في « حب » ، والملك لا يقدر إلا هلى كسر الحب ، فالحب يكسر ، ويرجع الماء إلى البحر (١) .

و « سقراط » ، أقاويل في مسائل الحكمة العلية والعملية .

وما اختلف فيه « فيثاغورس » ، و « سقراط » ، : أن الحكمة قبل الحق ، أم الحق قبل الحكمة ؟ وأوضح القول فيه بأن الحق أعم من الحكمة ؛ إلا أنه قد يكون جلياً ، وقد يكون خفياً . وأما الحكمة فهي أخص من الحق ؛ إلا أنها لا تكون إلا جلية ؛ فإذا : الحق مبسوط في العالم ، مشتمل على الحكمة المستفيضة في العالم ، والحكمة موضحة للحق المبسوط في العالم ؛ والحق ما به الشيء ، والحكمة ما لأجله الشيء .

(١) الحب بالضم : الجرة ، أو الضخمة منها . والكرامة : غطاؤها ؛ ومنه : حبا وكرامة . يريد سقراط : أن نفسه وهي جزء من النفس الكلية اتصلت بيده الذي هو كالجرة لها ، فإن استطاع الملك أن يبطل عمل البدن ؛ فإن النفس ترجع إلى أصلها .

و « لسُقْرَاطَ » } أيضاً والفان ، و « رموز » ألقاها إلى تليذه « أرسجانس » ؛
 وجلها في كتاب « فاذن » . ونحن نوردها مرسلة معقودة :
 منها قوله : عندما قُتشت عن « علة الحياة » ألفت الموت ، وعندما وجدت
 الموت ألفت الحياة الدائمة .

ومنها : اسكت عن الضوضاء التي في الهواء ، وتكلم بالليالي ؛ حيث لا تكون
 أعشاش الخفافيش ، واسدد الخس الكوي ؛ ليضى مسكن العلة^(١) ، وأملأ الوعاء
 طيباً ، وأفرغ الخوض المثلث من « القلال » الفارغة ، واحبس على باب الكلام ،
 وأمسك - مع الحضرة - اللجام الرخو لئلا تغضب ؛ فرى نظام الدكواكب ،
 ولا تؤكل « الأسود » ، الذئب ، ولا تجاوز الميزان ، ولا تسوطن النار
 بالسكين^(٢) ولا تجلس على المكيال ، ولا تشم التفاحة ، وأمت الحى تحى بموته ؛
 وكن قاتله بالسكين المزينة لوالديه ، واحذر الأسود ذا الأربع ، ومن جهة العلة
 كن أرنباً ، وعند الموت لا تكن نملة ، وعندما تذكر دوران الحياة أمت الميت ؛
 لتكون ذا كراً ، وكن صديق مفضض ؛ ولا تكن صديق شرطى ، ولا تكن
 مع أصدقائك قوساً ، ولا تنص على أبواب أعدائك ، واثبت على ينبوع واحد
 متكئاً على عينيكَ ، وينبغى أن تعلم أنه ليس زمان من الأزمنة يفقد فيه زمان
 الربيع ، واخص عن ثلاث سبل ؛ فإذا لم تجد لها فارض بأن تنام لها نوم المستغرق ،
 واضرب الأترجة بالرماة ، واقتل العقرب بالصوم ، وإن أحببت أن تكون
 ملكاً ؛ فكن حمار وحش ، وليست السبعة بأكل من الواحد ، وبالاثنى عشر
 اقن اثني عشر ، وازرع بالأسود واحصد بالأبيض ، ولا تسلبن الإكليل ؛
 ولا تهتك ، ولا تقفن راضياً بعدمك للخير وأنت موجود ؛ ذلك لك في أربعة
 وعشرين مكاناً ، وإن سألك سائل أن تعطيه من هذا الغذاء فيزه ، وإن كان

(١) السكة : الخرق في الحائط . ويريد بالكوي الخس : الحواس الخمس ، ويمكن العلة : القلب .

(٢) ساط بسوط : خلط . والسكين بضم ففتح فسكون : الحمار السريع . يعنى : لكل إنسان

عمل ، وكل ميسر لما خلق له . راجع طبعتنا الأولى صفحة ٨٧٠ .

مستحقاً للغذاء المرىء فأعطه (١) وإن احتاج إلى غذاء يمينك فاضمه ؛ لأن اللون الذى يطلب كذلك - من كمال الغذاء - فهو للبالغين .

وقال : يكفى من تأجج النار نورها .

وقال له رجل : من أين لك أن هذا المشار إليه واحد ؟ فقال إني لأعلم أن الواحد بالإطلاق ، غير محتاج إلى الثانى ؛ ففى فرضته قريناً للواحد كنت كواضع ما لا يحتاج إليه البتة إلى جانب ما لا بد منه البتة .

وقال : الإنسان له مرتبة واحدة من جهة حده ، وثلاث مراتب من جهة هيئته .

وقال : للقلب آفتان الغم والهم ؛ فالغم يعرض منه النوم ، والهم يعرض منه السهر .

وقال : الحكمة إذا أقبلت خدعت الشهوات العقول ، وإذا أدبرت خدعت العقول الشهوات .

وقال : لا تكرهوا أولادكم على آثاركم ؛ فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم .
وقال : ينبغى أن تغتم بالحياة ، وتفرح بالموت ؛ لأننا نحيا لنموت ، ونموت لنحيا .

وقال : قلوب المفرقين فى المعرفة بالحقائق منابر الملائكة ، وبطون المتلذذين بالشهوات قبور الحيوانات الهالكة .

وقال : للحياة ، حدان ، أحدهما الأمل ، والثانى الأجل ؛ فبالأول بقاؤها ، وبالأخر فناؤها .

وقال : النفس الناطقة جوهر بسيط ذو سبع قوى يتحرك بها حركة مفردة .
وحركات مختلفة .

(١) ومراراً الطعام - مثله الرأء - مرارة فهو مرىء : هنيء ، حميد المنبة ، بين المرأة - كسرة - . وهنائى ومرائى ؛ فان أفرد ؛ فأمرائى .

فأما حركتها المفردة فإذا تحركت نحو ذاتها ونحو العقل ، وأما حركاتها المختلفة فإذا تحركت نحو الحواس الخمس .

و « اليونانيون » بنوا ثلاثة أليات على « طوالع » مقبولة :

أحدها : بيت « يانطاكية » على جبلها ؛ وكانوا يعظمونه ، ويقربون « القرايين » فيه ، وقد خرب .

والثاني من جملة « الأهرام » التي « بمصر » : « بيت » كانت فيه « أصنام » تعبد ؛ وهي التي نهام « سقراط » عن عبادتها .

والثالث : « بيت المقدس » الذي بناه « داود » وأتمه « سليمان » عليهما السلام ، ويقال : إن « سليمان » هو الذي بناه ، و « المجوس » يقولون : إن « الضحاك » بناه ؛ وقد عظمه « اليونانيون » تعظيم « أهل الكتاب » إياه .

٧ — رأى « أفلاطون » الإلهي

« أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس » : من « أثينية » ، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين ، معروف « بالتوحيد » و « الحكمة » . ولد في زمان « أردشير بن دارا » في سنة ست عشرة من ملكه ، وفي سنة ست وعشرين من ملكه كان حدثاً متعلماً يتلذذ « لسقراط » ، ولما اغتيل « سقراط » بالسّم ومات : قام مقامه ، وجلس على كرسيه .

وقد أخذ العلم من « سقراط » و « طيماوس » والغريبيين : « غريب أثينية » و « غريب الناطس » ؛ وضم إليه « العلوم الطبيعية » و « الرياضية » .

وحكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلذذ له مثل « أرسطو طاليس » و « طيماوس » و « ثاوفرسطيس » . . . أنه قال : إن للعالم محدثاً ، مبدعاً ، أزلياً ، واجباً بذاته ، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية ، كان في الأزل ولم يكن في الوجود

رسم ولا طلل ؛ إلا « مثالا » عند الباري تعالى ، ربما يعبر عنه « بالهيولى » ،
وربما يعبر عنه « بالعنصر » ؛ ولعله يشير إلى صور المعلومات في علمه تعالى .
قال : فأبدع العقل الأول ، وبتوسطه النفس الكلية ؛ [و] قد انبعثت عن العقل
انبعاث الصورة في المرآة ، وبتوسطها العنصر .

ويحكى عنه : أن « الهيولى » التى هى موضوع الصور الحسية غير ذلك العنصر .
ويحكى عنه : أنه أدرج الزمان فى المبادئ ؛ وهو « الدهر » ، وأثبت لكل
موجود مشخص فى العالم الحسى : « مثالا » غير مشخص فى العالم العقلى ؛ ويسمى
ذلك : « المثل الأفلاطونية » . « قالمبادئ الأول » ، بسائط ، و « المثل »
مبسوطات ، و « الأشخاص » مركبات ؛ فالإنسان المركب المحسوس جزئى ذلك
الإنسان المبسوط المعقول ، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن .
قال : والموجودات فى هذا العالم آثار الموجودات فى ذلك العالم ، ولا بد لكل أثر
من مؤثر يشابهه نوعاً من المشابهة . قال : ولما كان العقل الإنسانى من ذلك العالم
أدرك من المحسوس « مثالا » منتزعا من المادة معقولا ، يطابق « المثل »
الذى فى عالم العقل بكميته ، ويطابق الموجود الذى فى عالم الحس بجزئيته .
ولولا ذلك لما كان لما يدركه العقل مطابقا مقابلا من خارج ؛ فما يكون مدركا
لشئ يوافق إدراكه حقيقة المدرك .

قال : والعالم عالمان : عالم العقل وفيه « المثل » العقلية والصور الروحانية ،
وعالم الحس وفيه « الأشخاص » الحسية والصور الجسمية ؛ كالمرآة المجلوة التى تنطبع
فيها صور المحسوسات فإن الصور فيها مثل الأشخاص ، وكذلك العنصر فى ذلك
العالم مرآة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور كلها ؛ غير أن الفرق :
أن المنطبع فى المرآة الحسية صور خيالية يرى أنها موجودة تتحرك بحركة الشخص
وليس فى الحقيقة كذلك ، وأن المتمثل فى المرآة العقلية صور حقيقية روحانية
هى موجودة بالفعل تحرك الأشخاص ولا تتحرك ؛ فنسبة الأشخاص إليها كنسبة

الصور في المرآة إلى الأشخاص ؛ فلها الوجود الدائم ، ولها الثبات القائم ، وهي تميز في حقائقها تمايز الأشخاص في ذواتها . قال : وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية ؛ لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم الأول الحق ، والصور عنده بلا نهاية ؛ ولو لم تكن الصور معه - في أزليته - في علمه لم تكن لتبقى ، ولو لم تكن دائمة بدوامها لكانت تدثر بدثور « الهيولى » ، ولو كانت تدثر مع دثور « الهيولى » لما كانت على رجاء ولا خوف ؛ ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها ، وإنما تبقى إذا كانت لها صور عقلية في ذلك العالم ترجو اللحوق بها وتخاف التخلف عنها .

قال : وإذا اتفقت العقلاء على أن هناك حسا ومحسوسا ، وعقلا ومعقولا ، وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات ، وهي محدودة ومحصورة بالزمان والمكان ؛ فيجب أن نشاهد بالعقل جميع المعقولات ، وهي غير محدودة ومحصورة بالزمان والمكان ، فتكون « مثلا ، عقلية »

وبما يثبته « أفلاطون » - موجودات محققة - بهذا التقسيم ! قال : إنا نجد النفس تدرك أمور البسائط والمركبات ، ومن المركبات أنواعها وأشخاصها ، ومن البسائط ما هي هيولانية وهي التي تعرى عن الموضوع ، وهي رسوم الجزئيات مثل :

النقطة ، والخط ، والسطح ، والجسم التعليمى .

قال : وهذه الأشياء أشياء موجودة بذواتها ؛ وكذلك توابع الجسم - مفردة - مثل : الحركة ، والزمان ، والمكان ، والأشكال ؛ فإننا نلاحظها بأذهاننا بسائط مرة ومركبة مرة أخرى ، ولها حقائق في ذواتها من غير « حوامل » ولا « موضوعات » . ومن البسائط : ما ليست هي هيولانية مثل : الوجود ، والوحدة ، والجوهر ، والعقل يدرك القسمين جميعاً متطابقين عالين متقابلين : عالم العقل وفيه « المثل العقلية » التي تطابقها الأشخاص الحسية ، وعالم الحس

وفيه التمثلات الحسية التي تطابقها « المثل العقلية » . فأعيان ذلك العالم آثار في هذا العالم ، وأعيان هذا العالم آثار في ذلك العالم ؛ وعليه وضع الفطرة والتقدير ، ولهذا الفصل شرح وتقرير .

وجماعه « المشائين » . و « أرسطوطاليس » لا يخالفونه في إثبات هذا المعنى الكلى ؛ إلا أنهم يقولون : هو معنى في العقل موجود في الذهن ؛ والكلى من حيث هو كلى لا وجود له في الخارج عن الذهن ؛ إذ لا يتصور أن يكون شيء واحد ينطبق على زيد وعلى عمرو وهو في نفسه واحد .

« وأفلاطون » يقول : ذلك المعنى - الذى أثبت في العقل - يجب أن يكون له شيء يطابقه في الخارج فينطبق عليه ؛ وذلك هو « المثل » ، الذى في العقل ، وهو جوهر لا عرض ؛ إذ تصور وجوده لا في موضوع ، وهو متقدم على الأشخاص الجزئية تقدم العقل على الحس ؛ وهو تقدم ذاتي وشرفي معاً .

وتلك « المثل » هي مبادئ الموجودات الحسية : منها بدأت ، وإليها تعود . ويتفرع على ذلك أن النفوس الإنسانية - التي هي متصلة بالأبدان اتصال تدير وتصرف - : كانت موجودة قبل وجود الأبدان ، وكان لها نحو من أنحاء الوجود العقلي ، وتمايز بعضها عن بعض تمايز الصور المجردة عن المادة بعضها عن بعض . وخالفه في ذلك تلميذه « أرسطوطاليس » ، ومن بعده من الحكماء ؛ وقالوا : إن النفوس حدثت مع حدوث الأبدان .

وقد رأيت في كلام « أرسطوطاليس » - كما ستأتى حكايته (١) - أنه ربما يميل إلى مذهب « أفلاطون » : في كون النفوس موجودة قبل وجود الأبدان ؛ إلا أن نقل المتأخرين ما قدمنا ذكره .

وخالفه أيضاً في حدوث العالم : إن « أفلاطون » يحيل وجود حوادث

(١) تفصيل ذلك في الكلام على أرسطو « المسألة الخامسة » وانظر طبعنا الأولى صفحة ٨٨٥

لأول لها ، لأنك إذا قلت حادث ، فقد أثبت « [سبق] » الأزلية لكل واحد ، وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت لكل . قال : وإن صورها لا بد وأن تكون حادثة ؛ لكن الكلام في هيولها وعنصرها . فأثبت عنصراً قبل وجودها ، فظن بعض العقلاء أنه حكم عليه بالأزلية والقدم ، وهو إذ أثبت « واجب الوجود » لذاته ، وأطلق لفظ « الإبداع » على « العنصر » ، فقد أخرجه عن « الأزلية » بذاته ، بل يكون وجوده بوجود « واجب الوجود » كسائر المبادئ التي ليست زمانية ، ولا وجودها ولا حدوثها حدوث زمني . فالبسائط حدوثها إبداع غير زمني ، والمركبات حدوثها — بوسائط البسائط — حدوث زمني .

وقال : إن العالم لا يفسد فساداً كلياً . ويحكي عنه في سؤاله عن « طيموس » : ما الشيء الذي لا حدوث له ؟ وما الشيء الحادث وليس بباقي ؟ وما الشيء الموجود بالفعل وهو أبداً بحال واحدة [؟] . وإنما يعني بالأول وجود الباري تعالى ، وبالثاني وجود الكائنات الفاسدات التي لا تثبت على حالة واحدة . وبالثالث وجود المبادئ والبسائط التي لا تتغير . ومن أسئله : ما الشيء الكائن ولا وجود له ؟ وما الشيء الموجود ولا كون له ؟ .

وإنما يعني بالأول الحركة المكانية والزمان : لأنه لم يؤهله لاسم الوجود . ويعني بالثاني الجواهر العقلية التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود ؛ إذ لها السرمدة والبقاء والدهر .

ويحكي عنه أنه قال : إن « الأسطقسات » لم تزل تتحرك حركة مشوهة متضطربة غير ذات نظام ، وإن الباري تعالى نظمها ورتبها فكان هذا العالم . وربما عبر عن « الأسطقسات » بالأجزاء اللطيفة ، وقيل : إنه عني بها « الهولي الأزلية » العارية عن الصور حتى اتصلت الصور والأشكال بها فترتبت وانتظمت .

ورأيت في «راموز» له أنه قال : إن النفوس كانت في عالم الذكر مغتبطة
مبتهجة بعالمها وما فيه من الروح والبهجة والسرور ، فأهبطت إلى هذا العالم
حتى تدرك الجزئيات ، وتستفيد ما ليس لها بذاتها بواسطة القوى الحسية ،
فسقطت ريشها قبل الهبوط ، فهبطت حتى يستوى ريشها وتطير إلى عالمها بأجنحة
مستفادة من هذا العالم .

وحكي «أرسطوطاليس» عنه : أنه أثبت «المبادئ» خمسة أجناس :
الجوهر ، والاتفاق ، والاختلاف ، والحركة ، والسكون . ثم فسر كلامه فقال :
أما الجوهر ؛ فنعني به الوجود ، وأما الاتفاق ؛ فلأن الأشياء متفقة بأنها من الله
تعالى ، وأما الاختلاف ؛ فلأنها مختلفة في صورها ، وأما الحركة ؛ فلأن لكل شيء
من الأشياء فعلا خاصا .

وذلك نوع من الحركة ؛ لا «حركة النقلة» ، وإذا تحرك نحو الفعل ؛ وفعل ؛
فله «سكون» بعد ذلك لا محالة . قال : وأثبت «البخت» ، أيضاً [مبدأ]
سادساً (١) وهو «نطق عقلي» و «ناموس» لطبيعة الكل ؛ وقال «جرجيس» :
إنه «قوة روحانية مدبرة للكل» ؛ وبعض الناس يسميه : «جداً» ؛ وزعم
«الرواقيون» : أنه نظام لعل الأشياء وللأشياء المعلولة .

وزعم بعضهم : أن «علل الأشياء» ثلاثة : المشتري ، والطبيعة ، والبخت .
وقال «أفلاطون» : إن في العالم طبيعة عامة تجمع الكل ، وفي كل واحد
من المركبات طبيعة خاصة ؛ وحد «الطبيعة» ، بأنها : مبدأ الحركة والسكون
في الأشياء ؛ أي مبدأ التغير ، وهي قوة سارية في الموجودات كلها تكون
السكنات والحركات بها ؛ فطبيعة الكل محرك الكل . و «المحرك الأول» يجب
أن يكون ساكناً ؛ وإلا تسلسل القول فيه إلى ما لا نهاية له .

(١) لفظ «مبدأ» المحصور بين مربعين — أو «جنبا» ، الذي يصح أن يحل محله
ليتضح المعنى — : ساقط من كل المجموعات التي عثرنا عليها ، ولسنا نرجح زيادته .

وحكى « أرسطوطاليس » ، فى « مقالة الألف الكبرى » ، من كتاب « ما بعد الطبيعة » : أن « أفلاطون » ، كان يختلف فى حدائمه إلى « أقراطيلوس » ، فكتب عنه ما روى عن « هرقليطس » : أن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة ، وأن العلم لا يحيط بها . ثم اختلف بعده إلى « سقراط » ، وكان من مذهبه طلب الحدود دون النظر فى طبائع المحسوسات وغيرها ، فظن « أفلاطون » ، أن نظر « سقراط » ، فى غير الأشياء المحسوسة ؛ لأن « الحدود » ليست للمحسوسات ؛ لأنها إنما تقع على أشياء دائمة كلية ، أعنى : الأجناس ، والأنواع . فعند ذلك : سمى « أفلاطون » الأشياء الكلية « صوراً » ، لأنها واحدة ، ورأى أن المحسوسات لا تكون إلا بمشاركة الصور . إذا : كانت « الصور » رسوماً ومثالات لها ، متقدمة عليها . وإنما وضع « سقراط » « الحدود » مطلقاً ، لا باعتبار المحسوس وغير المحسوس . و « أفلاطون » ظن أنه وضعها لغير المحسوسات ؛ فأثبتها . مثلاً ، عامة .

وقال « أفلاطون » ، فى كتاب « النواميس » : إن الأشياء التى لا ينبغي للإنسان أن يجهلها ؛ منها : أن له صانعاً ، وأن صيانعه يعلم أفعاله . وذكر : أن الله تعالى إنما يعرف « بالسلب » ، أى : لا شبيه له ولا مثال ، وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام ، وأن كل مركب فهو إلى الانحلال ، وأنه لم يسبق العالم زمان ، ولم يبدع عن شيء .

خ اختلاف الأوائل فى الإبداع والمبدع والإرادة

ثم إن « الأوائل » اختلفوا فى « الإبداع » ، و « المبدع » : هل هما عبارتان عن معبر واحد ؟ أم للإبداع نسبة إلى المبدع ونسبة إلى المبدع ؟ وكذلك فى « الإرادة » : إنها المراد ، أم المريد ؟ على حسب اختلاف « متكلمى الإسلام » ، فى : الخلق ، والمخلوق ، والإرادة : إنها : خلق ، أم مخلوقة ، أم صفة فى الخالق ؟ .

قال « أنكساغورس » ، بمذهب « فلوطرخيس » ، : إن الإرادة ليست هي غير المراد ، ولا غير المريد ، وكذلك « الفعل » ، : لأنهما لا صورة لهما ذاتية ، وإنما يقومان بغيرهما . فالإرادة : مرة تكون مستبطنة في المريد ، ومرة ظاهرة في المراد ؛ وكذلك الفعل .

وأما « أفلاطون » ، و « أرسطوطاليس » ، فلا يقبلان هذا القول ، وقالوا : إن صورة الإرادة وصورة الفعل قائمتان ، وهما أبسط من صورة المراد ، كالقاطع للشيء هو المؤثر ، وأثره في الشيء ، والمقطوع هو المؤثر فيه القابل للأثر . فالأثر ليس هو المؤثر ولا المؤثر فيه وإلا انعكس حتى يكون المؤثر هو الأثر والمؤثر فيه هو الأثر ، وهو محال ؛ فصورة المبدع فاعلة ، وصورة المبدع مفعولة ، وصورة الإبداع متوسطة بين الفاعل والمفعول .

فللفعل : صورة ، وأثر ؛ فصورته من جهة المبدع . وأثره من جهة المبدع . والصورة من جهة المبدع في حق الباري تعالى ليست زائدة على ذاته حتى يقال صورة إرادة ، وصورة باري مفترقتان ؛ بل هي حقيقة واحدة .

وأما « برمينيدس » ، الأصغر ؛ فإنه أجاز قولهم في الإرادة ، ولم يحزه في الفعل ، وقال : إن الإرادة تكون بلا توسط من الباري تعالى ؛ فجائز ما وصفوه . وأما الفعل فيكون بتوسط منه ، وليس ما هو بلا توسط كالذي يكون بتوسط ؛ بل الفعل - قط - لن يتحقق إلا بتوسط الإرادة ، ولا ينعكس .

وأما « الأولون » ، مثل : « تاليس » ، و « أنبدقليس » ، ؛ فقد قالوا « الإرادة » ، من جهة المبدع هي المبدع ، ومن جهة المبدع هي المبدع . وفسروا هذا ؛ بأن الإرادة من جهة الصورة هي المبدع ، ومن جهة الأثر هي المبدع . ولا يجوز أن يقال إنها من جهة الصورة هي المبدع ؛ لأن صورة الإرادة عند المبدع قبل أن يبدع ؛ فغير جائز أن تكون ذات صورة الشيء الفاعل هي المفعول ، بل من جهة أثر ذات الصورة هي المفعول . ومذهب « أفلاطون » ، و « أرسطوطاليس » ، هذا بعينه . وفي الفصل انغلاق

الباب الثاني : الحكماء الأصول

١ - الحكماء الأصول { الذين هم من القدماء ؛ إلا أنا لم نجد لهم رأياً في المسائل المذكورة غير حكم مرسلة عملية أوردناها ؛ لتلاشد مذاهبهم عن القسمة ، ولا يخلو الكتاب ، عن تلك الفوائد .

ب - فمنهم « الشعراء » ؛ الذين يستدلون بشعرهم . وليس « شعرهم » على « وزن » و « قافية » ، ولا الوزن والقافية ركن في الشعر عندهم ؛ بل الركن في الشعر [عندهم] إيراد المقدمات الخيلة فحسب . ثم قد يكون الوزن والقافية معينين في التخييل . فإن كانت المقدمة التي نوردتها في القياس الشعري خيلة فقط تمحض القياس شعرياً ، وإن انضم إليها قول إقناعي تركبت المقدمة من معينين شعري وإقناعي ، وإن كان الضميمة إليه قولاً يقينياً تركبت المقدمة من شعري وبرهاني .

ومنهم « النساك » ؛ ونسكهم وعبادتهم عقلية لا شرعية ، ويقتصر ذلك على تهذيب النفس عن الأخلاق الذميمة ، وسياسة « المدينة الفاضلة » التي هي الجنة الإنسانية .

ج - وربما وجدنا لبعضهم رأياً في بعض المسائل المذكورة ؛ أعني : المبدع ؛ والإبداع ، وأنه عالم ، وأن أول ما أبدعه ماذا ؟ وأن « المبادئ » كم هي ؟ وأن « المعاد » كيف يكون ؟ . وصاحب الرأي الموافق الأوائل المذكورين أوردنا اسمه ، وذكرنا مقالته ؛ وإن كانت كالمكررة . نبتدى بهم ، ونجعل « فلو طرخيس » مبدأ آخر .

١ - رأى فلو طرخيس

قليل إنه أول من شهر بالفلسفة ، ونسبت إليه الحكمة . تفلسف « بمصر » .

ثم سار إلى « ملطية » وأقام بها . وقد يعد من « الأساطين » .
 قال : إن الباري تعالى لم يزل بالأزلية التي هي « أزلية الأزليات » ، وهو
 مبدع فقط . وكل مبدع ظهرت صورته في « حد الإبداع » فقد كانت صورته
 عنده ؛ أي كانت معلومة له . فالصور عنده بلا نهاية ؛ أي المعلومات بلا نهاية .
 قال : ولو لم تكن الصور عنده ومعه لما كان إبداع ، ولا بقاء للمبدع ،
 ولو لم تكن باقية دائمة لكانت تدثر بدثور الهيولى ، ولو كان ذلك كذلك لارتفع
 الرجاء والخوف ؛ ولكن لما كانت الصور باقية دائمة ، ولها الرجاء والخوف ؛
 كان ذلك دليلاً على أنها لا تدثر ، ولما عدل عنها « الدثور » ، ولم يكن له قوة عليها ؛
 كان ذلك دليلاً على أن الصور أزلية في علمه تعالى . قال : ولا وجه إلا القول
 بأحد الأقوال : إما أن يقال : الباري تعالى لا يعلم شيئاً البتة ؛ وهذا من المحال
 الشنيع ، وإما أن يقال : يعلم بعض الصور دون بعض ؛ وهذا من النقص الذي
 لا يليق بكمال الجلال ، وإما أن يقال : يعلم جميع الصور والمعلومات ؛ وهذا
 هو الرأي الصحيح .

ثم قال : إن أصل المركبات هو « الماء » ؛ فإنه إذا تخلخل صافياً وجد نازلاً ،
 وإذا تخلخل وفيه بعض الثقل صار هواء ، وإذا تكاثف تكاثفاً مبسوطاً بالغاً
 صار أرضاً .

وحكى « فلوطرخيس » أن « هرقليطس » زعم أن الأشياء إنما انتظمت
 « بالبنخ » ، وجوهر « البنخ » هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي .
 والله سبحانه وتعالى أعلم .

٢ - رأى أكسنوفانس

كان يقول : إن « المبدع الأول » هو « آنية » أزلية دائمة ديمومة القدم ؛
 لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية ؛ مبدع كل صفة وكل نعت نطق وعقلي .

فإذا كان هذا هكذا ؛ فقولنا : إن صور ما في هذا العالم المبدعة لم تكن عنده ، أو كانت ، أو كيف أبدع ؟ ولم أبدع ؟ ... محال ؛ لأن العقل مبدع ، والمبدع مسبوق بالمبدع ، والمسبوق لا يدرك السابق أبداً ، فلا يجوز أن يصف المسبوق السابق . بل نقول : إن المبدع أبدع كيفما أحب وكيفما شاء ؛ فهو هو ، ولا شيء معه . قال : وهذه الكلمة أعنى : هو ولا شيء بسيطاً ولا مركباً معه ، وهو يجمع كل ما نطلبه من العلم ؛ لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، فقد نفيت عنه : أزلية الصورة والهيولى ، وكل مبدع من صورة وهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصور أزلية مع « آنيته » فليس « هو » فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فليس هو مبدع للصور ؛ بل كل صورة إنما أظهرت ذاتها ، فعند إظهارها ذاتها ظهرت هذه العوالم . . . وهذا أشنع ما يكون من القول .

وكان « تيرس » و « القادميون » يقولان : ليست أوائل البتة ، ولا معقول قبل المحسوس بحال ، بل مثل بدعة الأشياء مثل الذي يفرخ من ذاته بلا حدث ولا فعل ظهر ، فلا يزال يخرج من القوة إلى الفعل حتى يوجد ، فيكمل ، فتحسه وتدركه ؛ وليس شيء معقول البتة . والعالم دائم لا يزول ولا يفنى ؛ فإن المبدع لا يجوز أن يفعل فعلاً يدثر إلا وهو دائر مع دثور فعله ، وذلك محال .

٣ — رأى « زينون » الأكبر

ابن « ماوس » : من أهل « قنطس » .
 زينون الأكبر { كان يقول : إن المبدع الأول كان في علمه صورة إبداع كل جوهر ، وصورة دثور كل جوهر ؛ فإن علمه غير متناه ، والصور التي فيه من حيث الإبداع غير متناهية ، وكذلك صور الدثور غير متناهية . فالعوالم تتجدد في كل حين وفي كل دهر ؛ فما كان منها مشاكلاً لنا أدركنا حدود وجوده

ودثورها بالحواس والعقل ، وما كان غير مشا كل لنا لم ندركه . إلا أنه ذكر وجه التجدد ، فقال : إن الموجودات باقية دائمة : أما بقاؤها فتجدد صورها ، وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى ، وذكر أن الدثور قد يلزم الصورة والهيولى معاً .

وقال أيضاً : إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء ، فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضاً . ثم هذه الصور كلها : بقاؤها ، ودثورها : في علم البارئ تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائماً ، وكذلك الحكمة تقتضى ذلك : لأن بقاءها على هذه الحال أفضل . والبارئ تعالى قادر على أن يقضى العوالم يوماً ما إن أراد . وهذا الرأي قد مال إليه الحكماء المنطقيون الجدليون : دون الإلهيين .

وحكى « فلوطرخيس » أن « زينون » كان يزعم أن الأصول هي الله عز وجل والعنصر فقط ، قاله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المتفعل .

قال : أكثروا من الإخوان ، فإن بقاء النفوس ببقاء الإخوان ، حكمة كما أن شفاء الأبدان بالأدوية .

وقيل : رأى « زينون » فقى على شاطئ البحر محزوناً يتلف على الدنيا ، فقال له : يا فقى ! ما يلهمك على الدنيا ؟ لو كنت في غاية الفنى وأنت راكب لجة البحر قد انكسرت السفينة وأشرفت على الغرق : كانت غاية مطلوبك النجاة وتفت كل ما في يدك ؟ قال : نعم ، قال : لو كنت ملكاً على الدنيا وأحاط بك من يريد قتلك : كان مرادك النجاة من يده [وتفت كل ملك] ؟ قال : نعم ، قال : فأنت الفنى ، وأنت الملك الآن ، فتسلى الفقى .

وقال لتلميذه : كن بما تأتى من الخير مسروراً ، وبما تجتنب من الشر محبوراً . وقيل له : أى الملوك أفضل : ملك اليونانيين ، أم ملك الفرس ؟ قال : من ملك غضبه وشهوته .

وسئل بعد أن هرم : ما حالك ؟ قال : هو ذا أموت قليلاً قليلاً على مهل .

وقيل له : إذا مت ! من يدفئك ؟ قال : من يؤذيه بن جيفتي .
وسئل : ما الذي يهرم ؟ قال : الغضب والحسد ، وأبلغ منهما الغم .
وقال : الفلك تحت تدبيري .

ونعى إليه ابنه فقال : ما ذهب ذلك علي ، إنما ولدت ولداً يموت ، وما ولدت
ولداً لا يموت .

وقال : لا تخف موت البدن ، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النفس .
ف قيل له : لم قلت خف موت النفس ، والنفس الناطقة عندك لا تموت ؟ فقال : إذا
انتقلت النفس الناطقة من حد النطق إلى حد البهيمية - وإن كان جوهرها لا يبطل -
فقد ماتت من العيش العقلي .

وقال : أعط الحق من نفسك ، فإن الحق ينقصك إن لم تعطه حقه .
وقال : محبة المال وتد الشر ، لأن سائر الآفات تتعلق بها ، ومحبة الشرف وتد
العيوب ، لأن سائر العيوب متعلقة بها .

وقال : أحسن مجاورة النعم فتعم بها ، ولا تسيء بها فتسيء بك .
وقال : إذا أدركت الدنيا الهارب منها جرحته ، وإذا أدركها الطالب لها قتته .
وقيل له - وكان لا يفتني إلا قوت يومه - : إن الملك يبغضك فقال : وهل
يحب الملك من هو أغنى منه ؟

وسئل : بأي شيء يخالف الناس في هذا الزمان البهائم ؟ قال : بالشروع .
قال : وما رأينا العقل - قط - إلا خادماً للجهل ؛ وفي رواية « للسجزي » ،
إلا خادماً للجد^(١) ، والفرق بينهما ظاهر ؛ فإن الطبيعة ولوازمها إذا كانت مستولية
على العقل : استخدمه الجهل ، وإذا كان ما قسم للإنسان من الخير والشر فوق
تدبيره العقلي : كان الجد مستخدماً للعقل ، ويعظم « جد » الإنسان ما يعقل ،
وليس يعظم العقل ما يجد ؛ ولهذا ! خيف على صاحب الجد ما لم يخف على صاحب

(١) « الجد » بفتح الجيم وتشديد الدال هو : الحظ والبحث والحظوة والرزق والعظمة .

العقل . والجد : أصم ، أخرس ، لا يفقه ، ولا ينقه ؛ وإنما هو : ربح تهب ، و برق يلبع ، ونار تلوح ، وصحو يعرض ، وحلم يمتنع . وهذا اللفظ أولى ؛ فإنه عمم الحكم فقال ما رأينا العقل قط ، وقد يعرض للعقل أن يرى ولا يستخدمه الجهل ، وذلك هو الأكثر .

وقال « زينون » : في الجرادة خلقة سبعة جبابرة : رأسها رأس فرس ، وعنقها عنق ثور ، وصدرها صدر أسد ، وجناحها جناح نسر ، ورجلاها رجلا جمل ، وبطنها بطن عقرب ، وذنبها ذنب حية . هكذا ذكره « زينون » .

٤ — رأى « ديمقريطيس » وشيعته

كان يقول في المبدع الأول : إنه ليس هو العنصر فقط ، ولا العقل فقط ؛ بل « الأخلاط الأربعة » ، وهي « الأسطقسات » : أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ، وأما المركبة فإنها كونت دائمة دائرة ؛ إلا أن ديمومتها بنوع ، ودثورها بنوع . ثم إن العالم بحملته باق غير دائر ؛ لأنه ذكر أن هذا العالم متصل بذلك العالم الأعلى ؛ كما أن عناصر هذه الأشياء متصلة بلطيف أرواحها الساكنة فيها . والعناصر وإن كانت تدثر في الظاهر ، فإن صفوها من الروح البسيط الذي فيها ؛ فإذا كان كذلك فليس يدثر إلا من جهة الحواس ، فأما من نحو العقل فإنه ليس يدثر ، فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه ، وصفوه متصل بالعوالم البسيطة . وإنما شنع عليه الحكماء من جهة قوله : إن أول مبدع هو العناصر ، وبعدها أبدعت البسائط الروحانية ؛ فهو يرتقى من الأسفل إلى الأعلى ، ومن الأكر إلى الأصنى .

ومن شيعته : « فليوخوس » ؛ إلا أنه خالفه في المبدع الأول ، وقال بقوله

سائر الحكماء ؛ غير أنه قال : إن المبدع الأول هو مبدع الصورة فقط دون الهيولى ؛ فإنها لم تزل مع المبدع .

فأنكروا عليه وقالوا : إن الهيولى لو كانت أزلية قديمة : لما قبلت الصور ، ولما تغيرت من حال إلى حال ، ولما قبلت فعل غيرها ؛ إذ الأزلى لا يتغير . وهذا الرأي بما كان يعزى إلى « أفلاطون » ، الإلهي ، والرأي في نفسه مزيف ، والعزوة إليه غير صحيحة . وبما نقل عن « ديمقريطس » و « زينون الأكبر » و « فيثاغورس » أنهم كانوا يقولون : إن الباري تعالى متحرك بحركة فوق هذه الحركة الزمانية . وقد أشرنا إلى المذهبين ، وبيننا المراد بإضافة الحركة والسكون إلى الله تعالى . ونزيده شرحاً من احتجاج كل فريق على صاحبه .

قال أصحاب السكون : إن الحركة لا تكون أبداً إلا ضد السكون ، والحركة لا تكون إلا بنوع زمان إما ماض وإما مستقبل ، والحركة لا تكون إلا مكانية [إما] منتقلة وإما مستوية ؛ ومن المستوية تكون الحركة المستقيمة ، والحركة المعوجة ؛ وهـ المكانية ، تكون مع الزمان ، فلو كان الباري تعالى متحركاً ؛ لكان داخلًا في الدهر والزمان .

قال أصحاب الحركة : إن حركته أعلى من جميع ما ذكرتموه ، وهو مبدع الدهر والمكان ، وإبداعه ذلك هو الذي يعنى بالحركة . والله أعلم .

٥ - رَأْيُ فَلَاسِفَةِ أَقَادِيمَا ^(١)

كانوا يقولون : إن كل مركب ينحل ، ولا يجوز أن يكون مركباً من جوهرين

(١) وقد أنشأ هذه « الأقادِيمَا » أفلاطون سنة ٣٨٧ قبل ميلاد المسيح ، وجعلها مدرسة جامعة ، وجمعية دينية علمية أدبية ، ونزل لها عن الأبدية ومحتوياتها ، وظل يعلم فيها أربعين سنة جميع فروع المعرفة ، وكان تحت رئاسته فيها علماء متخصصون كل في مادته . . . ولما كانت تطل على « بستان أكاديموس » الشهير في « أثينا » سميت بالأكاديمية أو « الأقادِيمَا » .

متفقين في جميع الجهات ، وإلا فليس بمركب ؛ فإذا كان هذا هكذا ، فلا محالة أنه إذا انحل المركب رحل كل جوهر فاقصل بالأصل الذي كان منه ؛ فما كان منها بسيطاً روحانياً لحق بعالمه الروحاني البسيط ، والعالم الروحاني باق غير دائر ؛ وما كان منها جاسياً غليظاً (١) لحق بعالمه أيضاً ، وكل جلس إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى ألطف من كل لطيف فإذا لم يبق من اللطافة شيء اتحد باللطيف الأول المتحد به ، فيكونان متحدين إلى الأبد . وإذا اتحدت الأواخر بالأوائل ، وكان الأول هو أول مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر آخر متوسط ، فلا محالة أن ذلك المبدع الأول متعلق بنور مبدعه ؛ فيبقى خالداً دهر الدهور . وهذا الفصل أيضاً قد نقل [عنهم] وهو يتعلق بالمعاد ، لا بالمبدأ وهؤلاء يسمون : مشائي أقاديميا (٢) وأما المشاءون ، المطلق ؛ فهم . أهل « لوقيون » (٣) وكان « أفلاطون » يلحق الحكمة ماشياً ؛ تعظيماً لها ، وتابعه على ذلك « أرسطو طاليس » . . ويسمى هو وأصحابه : « المشائين » . و « أصحاب الرواق » هم « أهل المظال » . وكان « لأفلاطون » تلميذان : تعليم « كليس » ؛ وهو الروحاني الذي لا يدرك بالبصر ولكن بالفكر اللطيف ، وتعليم « كائس » ؛ وهو « الهيولانيات » . والله الموفق للصواب .

(١) جسا الشيء يحسو [كدعا يدعو] جوا [بضمين وتسديد الواو] : إذا عيس ، وصلب .

(٢) وقد كان « أفلاطون » يعلم الحكمة ويؤدرس الفلسفة ماشياً في تلك الأكاديمية التي أنشأها بأثينا ، ومن حوله تلاميذه ، وقد نهج بعض هؤلاء التلاميذ منهج أستاذهم في تدريس الفلسفة والحكمة مشائين أيضاً ؛ فسموا : مشائي أقاديميا .

(٣) « لوقيون » : اسم للمعب رياضي في « أثينا » أنشأ به « أرسطو طاليس » مدرسته لما عاد إلى أثينا سنة ٣٣٥ قبل ميلاد المسيح عليه السلام ، وقد سجل أرسطو هذه المدرسة باسم « ثاو فراسطوس » صديقه وتلميذه والذي جلس على كرسي الفلسفة من بعده ، وكان من عادة أرسطو طاليس أن يلجأ إلى ممشى بجانب الملعب ، فيحضر إليه التلاميذ هناك ، فيلقى عليهم دروسه وهو يمشي ، وهم يسرون من حوله ، فأطلق عليه هو وأتباعه : « المشاءون » .

٦ — رأى « هرقل » الحكيم

كان يقول : إن الباري تعالى هو «النور الحق» الذى لا يدرك من جهة عقولنا ؛ لأنها أبدعت من ذلك النور الأول الحق ؛ وهو اسم الله حقاً ، وهو اسم الله « باليونانية » حقاً .

إنها تدل عليه ، إنه مبدع الكل . وهذا الاسم عندهم شريف جداً .

وكان يقول : إن بدء الخلق ، وأول شيء أبدع ، والذى هو أول هذه العوالم ؛ هو المحبة ، والمنازعة . ووافق فى هذا رأى « أنبادقليس » ، حيث قال : الأول الذى أبدع هو المحبة والغبلة .

وقال « هرقل » : السماء كرة متحركة من ذاتها ، والأرض مستديرة ساكنة جامدة بذاتها ؛ والشمس حللت كل ما فيها من الرطوبة ، فاجتمعت فيها ، فصار البحر ؛ والذى حجرت الشمس ونفذت فيه حتى لم تذر فيه شيئاً من الرطوبة صار منه : الحصى ، والحجارة ، والجبل ؛ وما لم تنفذ فيه الشمس أكثر ، ولم تنزع عنه الرطوبة كلها ، فهو التراب .

وكان يقول : إن السماء فى النشأة الأخرى تصبح بلا كواكب ؛ لأن الكواكب تهبط سفلاً حتى تحيط بالأرض وتلتهب ، فيصير متصلاً ببعضها بعض ، حتى تكون كالدائرة حول الأرض ؛ وإنما يهبط منها ما كان من أجزائها ناراً محضه ، ويصعد منها ما كان نوراً محضاً ؛ فتبقى النفوس الشريرة الدنسة الخبيثة فى هذا العالم الذى أحاط به النار إلى الأبد فى عقاب السرمد ، وتصعد النفوس الشريفة الخالصة الطيبة إلى العالم الذى تمحض نوراً وبهاء وحسناً فى ثواب السرمد . وهناك : الصور الحسان لذات للبصر ، والألحان الشجية لذات السمع ؛ ولأنها أبدعت بلا توسط مادة وتركب أسطقسات ، فهى : جواهر ، شريفة ، روحانية ، نورانية . وقال : إن الباري تعالى يسمح تلك الانقاس فى كل دهر مسحة ، فيجلى لها حتى

تنظر إلى نوره المحض الخارج من جوهره الحق ؛ فيفتن يشتد عشقها ، وشوقها ، ونورها ، ومجدها . فلا تزال كذلك دائماً أبداً الأبد .

٧ - رأى « أريقورس »

خالف الأوائل في الأوائل . قال ؛ المبادئ اثنان : الخلاء ، والصورة ؛ أما الخلاء فكان فارغ ، وأما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ، ومنها أبدعت الموجودات وكل ما كون منها فإنه ينحل إليها ، فمنها المبدأ ، وإليها المعاد .
وربما يقول : الكل يفسد ؛ وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء ، بل كلها تضمحل وتذثر . والإنسان كالحیوان مرسل مهمل في هذا العالم .
والحالات التي ترد على الأنفس في هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها ؛ فإن فعلت خيراً وحسناً فيرد عليها سرور وفرح ، وإن فعلت شراً وقبيحاً فيرد عليها حزن وترح . وإنما سرور كل نفس بالأنفس الأخرى ، وكذا حزنها مع الأنفس الأخرى... بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها .
وتبعه جماعة من « التناسخية » على هذا الرأي .

٨ - حكيم « سولون » الشاعر

وكان عند الفلاسفة من « الأنبياء » العظام بعد « هرمس » وقبل «سقراط» ، وأجمعوا على تقديمه والقول بقضائه .
قال « سولون » لتليذه : تزود من الخير وأنت مقبل ، خير لك من أن تزود [منه] وأنت مدبر .

وقال : من فعل خيراً فليجنب ما خالفه ؛ وإلا دعى شريراً .
وقال : إن أمور الدنيا : حق ، وقضاء ؛ فمن أسلف فليقض ، ومن قضى فقد وفى .

وقال : إذا عرضت لك فكرة سوء فادفعها عن نفسك ، ولا ترجع باللائمة على غيرك ؛ لكن لم رأيك بما أحدث عليك .

وقال : إن فعل الجاهل في خطابه أن يذم غيره ، وفعل طالب الأدب أن يذم نفسه ، وفعل الأديب أن لا يذم نفسه ولا غيره .

وقال : إذا انكب « الدن » ، وأريق الشراب ، وانكسر الإناء ... فلا تنعم ؛ بل قل : كما أن الأرباح لا تكون إلا فيما يباع وبشئى ، كذلك الخسارات لا تكون إلا في الموجودات ، فانق النعم والخسارة عنك ؛ فإن لكل ثمنا ، وليس يحمى بالمجان .

وسئل : أيما أحمد في الصبا : الحياء ، أم الخوف ؟ قال : الحياء ؛ لأن الحياء يدل على العقل والخوف يدل على المقة والشهوة .

وقال لابنه : دع المزاح ؛ فإن المزاح لقاح الضغائن .

وسأله رجل ؛ فقال : هل ترى أن أتزوج ، أم أدع ؟ قال : أى الأمرين فعلت ندمت عليه .

وسئل : أى شئ أصعب على الإنسان ؟ قال : أن يعرف عيب نفسه ، وأن يمسك عما لا ينبغي أن يتكلم به .

ورأى رجلا عثر ؛ فقال له : لأن تعثر برجلك خير من أن تعثر بلسانك .

وسئل : ما الكرم ؟ فقال : النزاهة عن المساوىء .

وسئل : ما الحياة ؟ فقال : التمسك بأمر الله تعالى .

وسئل : ما النوم ؟ فقال : النوم مودة خفيفة . والموت نومة طويلة .

وقال : ليكن اختيارك من الأشياء حديثها . ومن الإخوان أقدمهم .

وقال : أنفع العلم ما أصابته الفكرة ، وأقله نفعاً ما قته بلسانك .

وقال : ينبغي أن يكون للرم : حسن الشكل في صغره . وعظيماً عند إدراكه .

وعدلاً في شبابه ، وذا رأى في كحولته ، وحافظاً للستر عند الفناء ؛ حتى
لا تلحقه الندامة .

وقال : ينبغي للشباب أن يستعد لشيخوخته مثل ما يستعد الإنسان للشتاء
من البرد الذي يهجم عليه .

وقال : يا بني ! احفظ الأمانة تحفظك ، وصنها حتى تصان .

وقال : جوعوا إلى الحكمة ، واعطشوا إلى عبادة الله تعالى ؛ قبل أن يأتيكم
المانع منهما .

وقال لتلامذته : لا تكرموا الجاهل فيستخف بكم ، ولا تتصلوا بالأشرار
فتعدوا فيهم ، ولا تعتمدوا الغنى إن كنتم تلامذة الصديق ، ولا تهملوا أمر أنفسكم
في أيامكم ولياليكم ، ولا تستخفوا بالمساكين في جميع أوقاتكم .

وكتب إليه بعض الحكماء يستوصفه أمر عالمي العقل والحس ؛ فقال : أما عالم
العقل فدار ثبات وثواب ، وأما عالم الحس فدار بوار وغرور .

وسئل : ما فضل عليك على علم غيرك ؟ قال : معرفتي بأن علمي قليل .

وقال : أخلاق محمودة وجدتها في الناس ؛ إلا أنها إنما توجد في قليل :
صديق يحب صديقه غائباً كحبيته حاضراً ، وكريم يكرم الفقراء كما يكرم الأغنياء ،
ومقر بعيوبه إذا ذكرت ، وذاكر يوم نعيمه في يوم يؤسه ويوم يؤسه في يوم
نعيمه ، وحافظ لسانه عند غضبه . وآسر بالمعروف دائماً .

٩ — حِكْمُ « أُوْمِرُوس » الشاعر

وهو من الكبار القدماء ، الذي يجريه « أفلاطون » و « أرسطوطاليس »
في أعلى المراتب . ويستدل بشعره ؛ لما كان يجمع فيه من إتقان المعرفة ، ومثانة
الحكمة ، وجودة الرأي ، وجزالة اللفظ ؛ فمن ذلك قوله : « لاخير في كثرة الرؤساء » ،

وهذه كلبة وجيزة تحتها معان شريفة ، لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال ، ويستدل بها أيضاً في « التوحيد » ؛ لما في كثرة الآلهة من المخالفات التي تكرر على حقيقة الإلهية بالإفساد . وفي الحكمة : لو كان أهل بلد كلهم رؤساء ؛ لما كان رئيس البتة ، ولو كان أهل بلد كلهم رعية ؛ لما كانت رعية البتة .

قال : إني لأعجب من الناس ! إذ كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى **ومن حكمه** فيدعون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم ؛ قال له تليذه : لعسل هذا إنما يكون لأنهم قد رأوا أنهم يموتون كما تموت البهائم ؟ ، فقال له : بهذا السبب يكثر تعجبي منهم ! من قبل أنهم يحسون بأنهم لا يسون بدنأ ميتاً ولا يحسبون أن في ذلك البدن « نفساً » غير ميتة .

وقال : من يعلم أن الحياة لنا مستعبدة ، والموت معتق مطلق . . . أثر الموت على الحياة .

وقال : « العقل » ، نحران : طبيعي ، وتجريبي ؛ وهما مثل الماء والأرض ، وكما أن النار تذيب كل صامت وتخلصه وتمكن من العمل فيه ؛ كذلك العقل يذيب الأمور ويخلصها ويفصلها ويعدها للعمل . ومن لم يكن لهذين النحرين فيه موضع فإن خير أموره له قصر العمر .

وقال : إن الإنسان الخير أفضل من جميع ما على الأرض ، والإنسان الشرير أخس وأوضع من جميع ما على الأرض .

وقال : لن : تنبل ، واحلم : تعز ، ولا تكن معجباً : فتعتهن ، واقهر شهوتك ؛ فإن الفقير من انحط إلى شهواته .

وقال : الدنيا دار تجارة ، والويل لمن تزود عنها الخسارة .

وقال : الأمراض ثلاثة أشياء : الزيادة والنقصان في الطبائع الأربع ،

وما تهيجه الأحزان ؛ فشفاء الزائد والناقص في الطبائع الأدوية ، وشفاء ما تهيجه
الأحزان كلام الحكماء والإخوان .

وقال : العمى خير من الجبل ؛ لأن أصعب ما يخاف من العمى التهور في بر
ينهد منه الجسد ، والجبل يتوقع منه هلاك الأبد .

وقال : مقدمة المحمودات الحياء ، ومقدمة المذمومات القحة .

وقال : إيراقلطس ، : إن « أوميروس » الشاعر لما رأى تضاد الموجودات
دون فلك القمر قال : ياليت هلك التضاد من هذا العالم ، ومن الناس ، والسادة ؛
يعنى النجوم ، واختلاف طبائعها ؛ وأراد بذلك أن يبطل التضاد والاختلاف
حتى يكون هذا العالم المتحرك المنتقل داخلا في العالم الساكن الدائم الباقي .

ومن مذهبه : أن « بهرام » - يعنى الريح - واقع « الزهرة » ؛ فتولدت من بينهما
طبيعة هذا العالم .

وقال : إن « الزهرة » ، علة التوحد والاجتماع ، و « بهرام » ، علة التفرق
والاختلاف ، والتوحد ضد التفرق ؛ فلهذا صارت ، الطبيعة ، ضداً : تركب .
وتنقص ، وتوحد ، وتفرق .

وقال : « الحظ » ، شئ أظهره العقل بوساطة العلم ، فلما قابل النفس
عشقه بالعنصر . . . هذه حكمه

وأما مقطعات أشعاره ؛ فمنها : قال : ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية .
إن الأدب للإنسان ذخراً لا يسلب . ارفع من عمرك ما يحزنك . إن أمور العالم
تعلك العلم . إن كنت ميتاً فلا تحقر عداوة من لا يموت . كل ما يمتار في وقته
يفرح به . إن الزمان يبين الحق وينيره . اذكر نفسك أبداً : أنك إنسان .
إن كنت إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك . إذا نالتك مضرة فاعلم أنك كنت
أهلها . اطلب رضا كل أحد ؛ لا رضا نفسك فقط . إن الضحك في غير وقته
هو ابن عم البكاء . إن الأرض تلد كل شئ ثم تسترده . إن الرأى من الجبان جبان .

انتقم من الأعداء نقمة لا تضرك . كن حسن الجراءة ولا تكن متهوراً .
إن كنت ميتاً ؛ فلا تذهب مذهب من لا يموت . إن أردت أن تحيا فلا تعمل عملاً
يوجب الموت . إن الطبيعة كونت الأشياء بإرادة الرب تعالى . من لا يفعل شيئاً
من الشرف هو إلهي . آمن بالله ؛ فإنه يوفقك في أمورك . إن مساعدة الأشرار
على أفعالهم كفر بالله . إن المغلوب من قاتل الله والبخت . اعرف الله ،
واعقل الأمور الإنسانية . إذا أراد الله خلاصك عبرت البحر على البادية .
إن العقل الذي يناطق الله لشريف . إن قوام السنة بالرئيس . إن لفيف الناس
وإن كانت لهم قوة فليس لهم عقل . إن السنة توجب كرامة الوالدين مثل كرامة الإله .
رأى : أن والديك آلهة لك . إن الأب هو من ربى لا من ولد . إن الكلام
في غير وقته يفسد العمر كله . إذا حضر البخت ، تمت الأمور . إن سنن الطبيعة
لا تتعلم . إن اليد تغسل اليد ، والأصبع الأصبع . ليكن فرحك بما تدخره
لنفسك دون ما تدخره لغيرك ؛ يعنى بالمدخر لنفسه العلم والحكمة . وبالمدخر
لغيره المال .

وقال : الكرم يحمل ثلاثة عناقيد : عنقود الالذاذ ، وعنقود الشكر .
وعنقود الشيم . خير أمور العالم الحسى أوساطها ، وخير أمور العالم
العقلى أفضلها .

وقيل : إن وجود الشعر في أمة « يونان » كان قبل الفلسفة ؛ وإنما أبدعه
« أوميروس » . و « تاليس » كان بعده بثلاثمائة واثنين وثمانين سنة . وأول
فيلسوف كان منهم : في سنة تسعمائة وإحدى وخمسين من وفاة موسى عليه السلام .
وهذا ما أخبر به « كورفس » في كتابه ؛ وذكر « فورفور يوس » أن « تاليس »
ظهر في سنة ثلاث وعشرين ومائة من ملك « بختنصر » .

١٠ - حِكْمُ بُقْرَاط

واضح « الطب » . الذي قال بفضله الأوائل والآخر . وكان
 بقراط } أكثر حكمة في الطب وشهرته به ، فبلغ خبره إلى دهم
 ابن اسفنديار بن كشتاسب ، فكتب إلى « فيلاطس » ملك « قوه » - وهو بلد
 من بلاد اليونانيين - يأمر بتوجيه « بقراط » إليه ، وأمر له بقناطير من الذهب ،
 فأبى ذلك ، وتأبى عن الخروج إليه ضناً بوطنه وقومه . وكان لا يأخذ على الحاجة
 أجره من الفقراء وأوساط الناس ؛ وقد شرط أن يأخذ من الأغنياء أحد ثلاثة
 أشياء : طوقاً ، أو إكليلاً ، أو سواراً ... من ذهب .

فَمِنْ حِكْمِهِ } أن قال : استهينوا بالموت ؛ فإن مرارته في خوفه .
 وقيل له : أى العيش خير ؟ قال : الأمن مع الفقر ، خير
 من الغنى مع الخوف .

وقال : الحيطان والبروج لا تحفظ المدن ، ولكن تحفظها آراء الرجال
 وتدبير الحكماء .

وقال : يداوى كل عليل بعقاقير أرضه ؛ فإن الطبيعة متطلعة إلى هوائها ،
 وتنازع إلى غذائها .

ولما حضرته الوفاة قال : خذوا « جامع العلم » منى : من كثر نومه ، ولانث
 طبيعته ، وتديت جلده . . . طال عمره .

وقال : الإقلال من الضار خير من الإكثار من النافع .

وقال : لو خلق الإنسان من طبيعة واحدة لما مرض ؛ لأنه لم يكن هناك
 شيء يضادها فيمرض .

ودخل على عليل فقال له : أنا ، والعلة ، وأنت ؛ فإن أعنتى عليها بالقبول

لما تسمع مني : صرنا اثنين ، وانفردت العلة ، فقوينا عليها ؛ والاثنان إذا اجتمعا على واحد غلباه .

وسئل : ما بال الإنسان أثور ما يكون بدنه إذا شرب الدواء ؟ قال : مثل ذلك مثل البيت ؛ أكثر ما يكون غباراً إذا كنس .

وحديث ابن الملك : أنه عشق جارية من حظايا أبيه فتهك بدنه واشتدت علته ، فأحضر « بقراط » ، فحس نبضه ، ونظر إلى تفسرته (١) ، فلم ير أثر علة ؛ فذاكره حديث العشق ، فرآه يهش لذلك ويضطرب ، فاستخبر الحال من « حاضنته » فلم يكن عندها خبر ، وقالت : ما خرج قط من الدار ، فقال « بقراط » للملك : مر « رئيس الخصيان » بطاعتي ، فأمره بذلك ، فقال : أخرج عليّ النساء ، فخرجن ، وبقراط واضع أصبعه على نبض الفتى ؛ فلما خرجت « الحظية » اضطرب عرقه ، وطار قلبه ، وحار طبعه ، فعلم بقراط أنها المعينة لهواه ؛ فصار بقراط إلى الملك . وقال له : ابن الملك قد عشق من الوصول إليها صعب . قال الملك : ومن ذاك ؟ قال : هو يحب حليتي ؛ قال : انزل عنها ولك عنها بدل ؛ فتحازن بقراط ووجهم ؛ وقال : هل رأيت أحداً كلف أحداً طلاق امرأته ؛ ولا سيما الملك في عدله ونصفته . يأمرني بمفارقة حليتي ؛ ومفارقتها مفارقة روي ؟ ، قال الملك : إني أوثر ولدي عليك ، وأعوضك من هو أحسن منها ؛ فامتنع ، حتى بلغ الأمر إلى التهديد بالسيف ، قال « بقراط » : إن الملك لا يسمى عدلاً حتى ينتصف من نفسه ما ينتصف من غيره ، أرأيت لو كانت العشيقة حظية الملك ؟ ! قال : « يا بقراط » ! عقلت أتم من معرفتك ! ونزل عنها لابنه ، وبرى الفتى من مرضه ذلك .

وقال « بقراط » : إياك أن تأكل [إلا] ما تستمري ، و [أما] ما لا تستمري . فإنه يأكلك .

(١) « التفسرة » يفتح فكون فكسر ففتح : نظر الطبيب إلى الماء ، والبول يستدل به على المرض .

وقيل : لبقرط : : لم يثقل الميت ؟ قال : لأنه كان اثنين : أحدهما خفيف رافع ، والآخر ثقل واضع ؛ فلما انصرف أحدهما وهو الخفيف الرافع ، ثقل الثقل الواضع .

وقال : الجسد يعالج جملة على خمسة أضرب : ما في الرأس بالفرغة ، وما في المعدة بالقيء ، وما في البدن بإسهال البطن ، وما بين الجلدين بالعرق ، وما في العمق وداخل العروق بإرسال الدم .

وقال الصفراء بيتها المرارة وسلطانها في الكبد ، والبلغم بيته المعدة وسلطانه في الصدر ، والسوداء بيتها الطحال وسلطانها في القلب ، والدم بيته القلب وسلطانه في الرأس .

وقال لتليذ له : ليسكن أفضل وسيلتك إلى الناس محبتك لهم ، والتفقد لأمورهم ، ومعرفة حالهم ، واصطناع المعروف إليهم .
وبحكي عن : بقراط ، قوله المعروف : العمر قصير ، والصناعة طويلة ، والوقت ضيق ، والزمان جديد ، والتجربة خطر ، والقضاء عسر .

وقال لتلاميذه : اقساموا الليل والنهار ثلاثة أقسام : فاطلبوا في القسم الأول العقل الفاضل واعملوا في القسم الثاني بما أحرزتم من ذلك العقل ، ثم عاملوا في القسم الثالث من لا عقل له ؛ وانهزموا من الشر ما استطعتم .

وكان له ابن لا يقبل الأدب ؛ فقالت له امرأته : إن ابنك هو منك فأديه ؛ فقال لها : هو مني طبعا ، ومن غيري نفسا ؛ فما أصنع به ؟ .

وقال : ما كان كثيراً فهو مضاد للطبيعة ؛ فلتكن الأطعمة ، والأشربة ، والنوم ، والجماع ، والتعب . . . قصداً .

وقال : إن صحة البدن إذا كانت في الغاية كان أشد خطراً .

وقال : إن الطب هو حفظ الصحة بما يوافق الأحشاء ، ودفع المرض بما يضاده .

وقال : من سقى السم من الأطباء ، وألقى الجنين ، ومنع الحبل ، واجترأ

على المريض . . . فليس من شيعتي ؛ وله « أيمان » معروفة على هذه الشرائط .
وكتبه معروفة كثيرة في « الطب » .

وقال في الطبيعة : إنها القوة التي تدبر الجسم من الإنسان ، فتصوره من النطفة
إلى تمام الخلقة ؛ خدمة للنفس في إتمام هيكلها ، ولا تزال هي المدبرة له غذاء
من الثدي وي بعده بما به قوامه من الأغذية . ولها ثلاث قوى : المولدة ، والمربية ،
والحافظة . ويخدم الثلاث أربع قوى : الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة .

١١ — حِكْمُ « دِيمَقْرِيطَيْس »

وهو من الحكماء المعبرين في زمان « بهمن بن اسفنديار » ، وهو « بقراط »
كانا في زمان واحد قبل « أفلاطون » ، وله آراء في الفلسفة ؛ وخصوصا
في مبادئ الكون والفساد . وكان « أرسطوطاليس » يؤثر قوله على قول أستاذه
« أفلاطون » ، الإلهي ؛ وما أنصف .

قال « ديمقریطيس » : إن الجمال الظاهر يشبه به المصورون بالأصباغ ، ولكن
الجمال الباطن لا يشبه به إلا من هو له بالحقيقة ، وهو مخترعه ومنشئه .
وقال : ليس ينبغي أن تعد نفسك من الناس ما دام الغيظ يفسد رأيك ،
ويتبع شهوتك .

وقال : ليس ينبغي أن يمتحن الناس في وقت ذاتهم بل في وقت عزتهم
وملكهم ؛ وكما أن « الكير » يمتحن به الذهب ، كذلك « الملك » يمتحن
به الإنسان ؛ فيتبين خيره وشره .

وقال : ينبغي أن تأخذ في العلوم بعد أن تنفي عن نفسك العيوب ، وتعودها
الفضائل ؛ فإنك إن لم تفعل هذا لم تنفع بشيء من العلوم .
وقال : من أعطى أخاه المال فقد أعطاه خزائنه ، ومن أعطاه علمه ونصيحته
فقد وهب له نفسه .

وقال : لا ينبغي أن تعد النفع الذي فيه الضرر العظيم نفعاً ، ولا الضرر الذي فيه النفع العظيم ضرراً ، ولا الحياة التي لا تحمد أن تعد حياة .
وقال : مثل من قنع بالاسم ، كمثل من قنع عن الطعام بالرائحة .
وقال : عالم معاند خير من جاهل منصف .
وقال : ثمرة الغرة اثرائي ، وثمره التواني الشقاء ، وثمره الشقاء ظهور البطالة ، وثمره البطالة : السفه ، والعيب ، والندامة ، والحزن .
وقال : يجب على الإنسان أن يطهر قلبه من المكر والخديعة : كما يطهر بدنه من أنواع الخبث .

وقال : لا تطمع أحدا أن يطأ عقبك اليوم ، فيطأك غداً .
وقال : لا تسكن حلواً جداً لثلاً تبلع ، ولا مرراً جداً لثلاً تلفظ .
وقال : ذنب الكلب يكسب له الطعام ، وفمه يكسب له الضرب .
وكان « بأثينية » نقاش غير حاذق ، فألقى « ديمقريطيس » . وقال : جصص بيتك فأصوره ، قال : صورته أولاً حتى أجصصه .

وقال : مثل العلم مع من لا يقبل وإن قبل لا يعمل : كمثل دواء مع سقيم وهو لا يداوى به .

وقيل له : لا تنظر ؛ فغمض عينيه ، قيل له : لا تسمع ؛ فسد أذنيه ، قيل له : لا تتكلم ؛ فوضع يده على شفتيه ، قيل له : لا تعلم ؛ قال : لا أقدر . . .
وإنما أراد به : أن البواطن لا تدرج تحت الاختيار ؛ فأشار إلى ضرورة السر ، واختيار الظاهر .

ولما كان الإنسان مضطرب الحوادث كان معزول الولاية عن قلبه . وهو بقلبه أكبر منه بسائر جوارحه ؛ فلماذا لم يستطع أن يتصرف في أصله ؛ لاستحالة أن يكون فاعل أصله . ولهذا الكلام شرح آخر ؛ وهو أنه أراد التمييز بين العقل والحس ؛ فإن الإدراك العقلي لا يتصور إلا تفككاً عنه ، وإذا حصل لن يتصور

نسيانه بالاختيار والإعراض عنه ؛ بخلاف الإدراك الحسى . وهذا يدل على أن العقل ليس من جنس الحس ، ولا النفس من حيز البدن .

وقد قيل : إن الاختيار فى الإنسان مركب من انفعالين : أحدهما انفعال نقيصة ، والثانى انفعال تكامل ، وهو إلى الانفعال الأول أميل بحكم الطبيعة والمزاج ، والآخر ضعيف فيه إلا إذا وصل إليه مدد من جهة العقل والتمييز والنطق ؛ - فينشئ الرأى الثاقب ، ويحدث الحزم الصائب ، فيحب الحق ، ويكره الباطل . فتقو وقف هذا المدد — من القوة الاختيارية — كانت الغلبة للانفعال الآخر ، ولولا تركب الاختيار عن هذين الانفعالين أو انقسامه إلى هذين الوجهين ؛ لتأتى للإنسان جميع ما يقصده بالاختيار ؛ بلا مهلة ولا ترجع ، ولا هنية ولا تريخ ، ولا استشارة ولا استخارة .

وهذا الرأى الذى رآه هذا الحكيم : لم أجد أحداً أبه له ولا عثر عليه ، أو حكم به وأوماً إليه . والله سبحانه وتعالى أعلم .

١٢ — حِكْمُ «أَوْقْلِيدِس»

وهو أول من تكلم فى « الرياضيات » ، وأفرده علماً نافعا فى العلوم ، منقحاً للخاطر ، ملقحاً للفكر . وكتابه معروف باسمه ؛ وكذلك حكمته . وقد وجدنا له حكماً متفرقة ؛ فأوردناها على سوق مرامنا ، وطردها كلامنا . فمن ذلك قوله : الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية .

وقال له رجل يتهدده : إني لا آلو جهداً فى أن أفقدك حياتك ، قال «أوقليدس» : وأنا لا آلو جهداً فى أن أفقدك غضبك .

وقال : كل أمر تصرفنا فيه وكانت النفس الناطقة هى المقصرة له فهو داخل فى الأفعال الإنسانية ، وما لم تقدره النفس الناطقة فهو داخل فى الأفعال البهيمية .

وقال : من أراد أن يكون محبوبه محبوبك وافقك على ما تحب ؛ فإذا اتفقتما على محبوب واحد صرتما إلى الاتفاق .

وقال : افزع إلى ما يشبه الرأي العام التديري العقلي ، واتهم ما سواه ،
وقال : كل ما استطيع خلعه ولم يضطر إلى لزومه المرء فلم الإقامة على مكروهه ؟
وقال : الأمور جنسان : أحدهما يستطاع خلعه والمصير إلى غيره ، والآخر توجه الضرورة فلا يستطاع الانتقال عنه ؛ والاعتماد والأسف على كل واحد منهما غير سائغ في الرأي .

وقال : إن كانت الكائنات من المضطرة فما الاهتمام بالمضطر إذا لا بد منه ؟
وإن كانت غير مضطرة فلم الهم فيما يجوز الانتقال عنه ؟

وقال : الصواب إذا كان عاما كان أفضل ؛ لأن الخاص يقع بالتحري وتلقاء أمر ما .

وقال : العمل على الإنصاف ترك الإقامة على المكروه ؛ وقال : إذا لم يضطرك إلى الإقامة - عليه - شيء فإن أقمت رجعت باللائمة عليك .

وقال : الحزم هو العمل على أن لا تشق بالأمور التي في الإمكان عسرها ويسرها .
وقال : كل فائت وجدت في الأمور منه عوضاً أو أمكنك اكتساب مثله ؛
فما الأسف على فوته ؟ وإن لم يكن منه عوض ولا يصاب له مثل ؛ فما الأسف على ما لا سبيل إلى مثله ولا إمكان في دفعه .

وقال : لما علم العاقل أنه لا ثقة بشيء من أمر الدنيا : ألقي منها ما منه بد واقتصر على ما لا بد منه ، وعمل فيما يوثق به بأبلغ ما قدر عليه ،

وقال : إذا كان الأمر يمكن فيه التصرف فوقع بحال ما تحب فاعتده رجحاً ،
وإن وقع بحال ما تكره فلا تحزن ؛ فإنك قد كنت عجّلت فيه على غير ثقة بوقوعه على ما تحب .

وقال : لم أر أحداً إلا ذاماً للدنيا وأمورها إذ هي على ما هي من التغير والتقل ،

فالمستكثر منها يلحقه أن يكون أشد اتصالاً بما يذم ؛ وإنما يذم الإنسان ما يكره ،
والمستقل منها مستقل بما يكره ، وإذا استقل بما يكره كان ذلك أقرب إلى ما يحب .
وقال : أسوأ الناس حالاً من لا يثق بأحد لسوء ظنه ، ولا يثق به أحد
لسوء فعله .

وقال : الجشع بين شرين ؛ فالإعدام يخرجك إلى السفه ، والجدة تخرجك إلى الأشر .
وقال : لا تكن أخاك على أخيك في خصومة ؛ فإنهما يصطلمان عن قليل
وتكتسب المذمة .

١٣ — حِكْمُ « بَطْلَمَيْوس » ^(١)

وهو صاحب « المجسطى » ، الذي تكلم في هيئات الفلك ، وأخرج علم الهندسة
من القوة إلى الفعل .
فمن حكمة أنه قال : ما أحسن الإنسان أن يصبر عما يشتمى ، وأحسن
منه أن لا يشتمى إلا ما ينبغي .

وقال : الحلم الذي إذا صدق صبر ؛ لا الذي إذا قذف كظم .
وقال : لمن يغنى الناس ويسأل أشبه بالملوك بمن يستغنى بغيره ويسأل .
وقال : لأن يستغنى الإنسان عن الملك أكرم له من أن يستغنى به .
وقال : موضع الحكمة من قلوب الجهال ؛ كموقع الذهب والجوهر
من ظهر الحمار .

(١) قال في « أخبار الحكماء » : « بطلميوس القلوذى » هو صاحب كتاب « المجسطى »
وبغيره ، إمام في الرياضة ، كامل فاضل من علماء « يونان » كان في أيام « أنترياسيوس »
وفي أيام « انطيموس » من ملوك الروم . وبعد « أبرخس » بمائتين وثمانين سنة .
وكثير من الناس ممن يدعى المعرفة بأخبار الأمم يخيله أحد « البطالسة » وربما قيل « البطالة » اليونانيين
الذين ملكوا الإسكندرية وغيرها بعد الإسكندر ، وذلك غلط بين ، وخطأ واضح . . .

وسمع جماعة من أصحابه وهم حول سرادقه يقعون فيه ويشابهونه ، فبرز ربحاً كان بين يديه ؛ ليعلموا أنهم يسمعون منه ، وأن يتباعدوا عنه قيد ربح ، ثم يقولوا ما أحبوا .

وقال : العلم في موطنه كالذهب في معدنه : لا يستنبط إلا بالدءوب ، والتعب ، والكد ، والنصب ؛ ثم يجب تخليصه بالفكر ، كما يخلص الذهب بالنار .

وقال « بطلبيوس » : دلالة القمر في الأيام أقوى . ودلالة الشمس والزهرة في الشهور أقوى ، ودلالة المشتري وزحل في السنين أقوى .

وبما ينقل عنه أنه قال : نحن كائنون في الزمن الذي يأتي بعد ؛ وهذا رمز إلى « المعاد » ؛ إذ الكون ، والوجود الحقيقي : ذلك الكون ، والوجود في ذلك العالم .

١٤ - حكم أهل المظال

ومنهم « خروسيب » ، و « زينون » ، وقولها الخالص : إن الباري تعالى [المبدع] الأول : واحد محض ، هو هو ، « إن » فقط ؛ أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتها بتوسطهما ؛ وفي بدء ما أبدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدور والفناء .

وذكروا : أن للنفس جرمين : جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض ؛ فالنفس متحدة بالجرم الذي من النار والهواء ، والجرم الذي من النار والهواء متحد بالجرم الذي من الماء والأرض ، والنفس تظهر أفاعيلها في ذلك الجرم ، وذلك الجرم ليس له طول ولا عرض ، ولا قدر مكاني ؛ وباصطلاحنا سميناه جسماً ؛ وأفاعيل النفس [فيه] نيرة بهية ، ومن الجسم إلى الجرم ينحدر : النور ، والحسن . والبهاء . . . ولما ظهرت أفاعيل النفس عندنا بمتوسطين ؛ كانت أظلم . ولم يكن لها نور شديد .

وذكروا : أن النفس إذا كانت طاهرة زكية استخضت الأجزاء النارية والهوائية ، وهي جسمها ؛ واستصحبت في ذلك العالم جسما روحانيا ، نورانيا ، علويا ، طاهرا ، مهذبا من كل ثقل وكدر . وأما « الجرم » الذي من الماء والأرض فيدثر ويفنى ؛ لأنه غير مشاكل للجسم السماوي ؛ لأن ذلك الجسم خفيف ، لطيف ، لا وزن له ، ولا يلس ؛ وإنما يدرك من البصر فقط ، كما تدرك الأشياء الروحانية من العقل ؛ فألطف ما يدرك الحس البصرى من الجواهر هي النفسانية ، وألطف ما يدرك من إبداع الباري تعالى الآثار التي عند العقل .

وذكروا : أن النفس إنما هي مستطبعة ، ما خلاها الباري تعالى أن تفعل ؛ وإذا ربطها فليست بمستطبعة ، كالحيوان الذي إذا خلاه مدبره - أعنى الإنسان - كان مستطيعاً في كل ما دعى إليه ، وتحرك إليه ، وإذا ربطه لم يقدر حيثنذ أن يكون مستطيعاً .

وذكروا : أن دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء ، وأما التطهير والتنذيب فمن جهة الكل ؛ لأنه إذا انفصلت النفس الكلية إلى النفس الجزئية - والعقل الجزئى من العقل الكلى - : غلظت ، وصارت من حيز الجرم ؛ لأنها كلما سفلت اتحدت بالجرم ، [والجرم] من حيز الماء والأرض ، وهما ثقيلان يذهبان سفلا ؛ وكلما اتصلت « النفس الجزئية » بالنفس الكلية ، والعقل الجزئى بالعقل الكلى : ذهبت علوا ؛ لأنها تتحد « بالجسم » ، والجسم من حيز النار والهواء ، وكلاهما لطيفان ، يذهبان علوا . وهذان الجرمان مركبان ، وكل واحد منهما من جوهرين . واجتماع هذين الجرمين يوجب الاتحاد شيئاً واحداً عند الحس البصرى ، فأما عند الحواس الباطنة . وعند العقل فليست شيئاً واحداً ، فالجسم في هذا العالم مستبطن في الجرم ؛ لأنه أشد روحانية ؛ ولأن هذا العالم ليس مشاكلاً له ، ولا بجائساً له . و« الجرم » مشاكل وجائس لهذا العالم ؛ فصار الجرم أظهر من الجسم لجائسة هذا العالم

وتركيبه ، وصار الجسم مستبطناً في الجرم ؛ لأن هذا العالم غير مشاكل له ، وغير
مجانس له . فأما في ذلك العالم فالجسم ظاهر على الجرم ؛ لأن ذلك العالم : عالم الجسم ؛
لأنه مجانس ، ومشاكل له ، ويكون لطيف الجرم - الذى هو من لطيف الماء
والأرض المشاكل لجوهر النار والهواء - مستبطناً في الجسم ؛ كما كان « الجسم ،
مستبطناً - في هذا العالم - في الجرم . فإذا كان هذا - فيما ذكرنا - هكذا كان
« ذلك الجسم ، باقياً دائماً ، لا يجوز عليه الدثور ، ولا الفناء ؛ ولذته دائمة ،
لا تمليها النفوس ولا العقول ، ولا ينفذ ذلك السرور والحبور . ونقلوا
عن « أفلاطون ، أستاذهم : لما كان الواحد لا بدء له ؛ صار : نهاية كل متناه ؛
وإنما صار الواحد لا نهاية له ؛ لأنه لا بدء له ، لأنه لا بدء له ؛ لأنه لا نهاية له .
وقال : ينبغي للمرء أن ينظر كل يوم إلى وجهه في المرآة ؛ فإن كان قبيحاً ؛
لم يفعل قبيحاً ، فيجمع بين قبيحين ؛ وإن كان حسناً : لم يشته قبيح .
وقال : إنك لن تجد الناس إلا أحد رجلين : إما مؤخرًا في نفسه قدمه حظه .
أو مقدما في نفسه أخره دهره ؛ فارض بما أنت فيه اختياراً ؛ وإلا رضى
اضطراراً .

الباب الثالث : متأخرو حكماء اليونان

١ — [وهم] « الحكماء » الذين تلوهم في الزمان ، وخالفوهم في الرأي ؛
مثل « أرسطوطاليس » ومن تابعه على رأيه ؛ مثل : « الإسكندر الرومي » ،
و « الشيخ اليوناني » ، و « ديوجانس الكلبي » . . . وغيرهم ؛ وكلهم على رأي
« أرسطوطاليس » في المسائل التي تفرد بها عن « القدماء » .
ونحن نذكر من آرائه ما يتعلق بغرضنا : من المسائل التي شرع فيها
« الأوائل » ؛ وخالفهم « المتأخرون » . ونحصرها في ست عشرة مسألة .
وبالله التوفيق .

١ — رَأْيُ « أَرِسْطُوطَالِيسِ بْنِ نَبَقُومَآخُوسِ »

من أهل « اسطاخرا » . وهو المقدم المشهور ، والمعلم الأول ، والحكيم
المطلق . . . عندهم . وكان مولده في أول سنة من ملك « أردشير بن دارا » ،
فلما أتت عليه سبع عشرة سنة أسلمه أبوه إلى المؤدب « أفلاطون » ، فبكث عنده
نيفاً وعشرين سنة . وإنما سموه « المعلم الأول » ؛ لأنه وازع « التعاليم المنطقية »
ونخرجها من القوة إلى الفعل ؛ وحكمه حكم وازع النحو ، وواضع « العروض »
فإن نسبة « المنطق » إلى المعاني التي في الذهن كنسبة النحو إلى الكلام ، والعروض
إلى الشعر . وهو وازع ، لا بمعنى أنه لم تكن المعاني مقومة « بالمنطق » قبله
فقومها ؛ بل بمعنى أنه جرد آله عن المادة فقومها تقريبا إلى أذهان المتعلمين ؛
حتى يكون « كالميزان » عندهم ، يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ ،
والحق بالباطل . إلا أنه أجمل القول [فيه] إجمال المهدين ، وفصله المتأخرون
تفصيل الشارحين . وله حق السبق ، وفضيلة التمديد . وكتبه في الطبعيات ،
والإلهيات ، والأخلاق ؛ معروفة ، ولها شروح كثيرة .

ونحن اخترنا - في نقل مذهبه - شرح « ثامسطيوس » الذي اعتمده مقدم المتأخرين ورئيسهم « أبو علي بن سينا » ، وأوردنا نكتا من كلامه في الإلهيات ، وأحلنا باقي مقالاته - في المسائل - على نقل « المتأخرين » ؛ إذ لم يخالفوه في رأى ، ولا نازعوه في حكم ؛ بل [هم] كالمقلدين له ، المتهاالكين عليه ، وليس الأمر على ما مالت ظنونهم إليه .

المسألة الأولى : { في إثبات واجب الوجود ، الذى هو « المحرك الأول » .
قال في كتاب « أثولوجيا » من « حرف اللام » :
إن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك .
قال : إنا وجدنا المتحركات على اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرك ، فإما أن يكون المحرك متحركا ، فيتسلسل القول فيه ، ولا يتحصل ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه معنى « ما بالقوة » ؛ فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرج من القوة إلى الفعل ؛ إذ هو لا يتحرك من ذاته من القوة إلى الفعل ، فالفعل إذا أقدم من القوة ، وما بالفعل أقدم على ما بالقوة ؛ وكل جاز وجوده في طبيعته معنى « ما بالقوة » ، وهو « الإمكان » ، و « الجواز » فيحتاج إلى « واجب » به يجب ، وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك ؛ فواجب الوجود ، بذاته : ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ، وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل . و « جاز الوجود » له في نفسه وذاته « الإمكان » ، وذلك إذا أخذته بلا شرط . وإذا أخذته بشرط علته فله « الوجوب » ، وإذا أخذته بشرط لا عليه فله « الامتناع » .

المسألة الثانية : { في أن « واجب الوجود » واحد . أخذ « أرسطوطاليس » يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث إن العالم واحد ، ويقول : إن الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست [إلا] في كثرة العنصر ، وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر ؛ لأنه تمام ، قائم بالفعل . لا يخالط

القوة ، فإذا ، المحرك الأول ، واحد بالكلمة والعدد ، أى بالاسم والذات .
 قال : فمحرك العالم واحد ؛ لأن العالم واحد . هذا نقل « ثامسطيوس » . وأخذ
 من نصر مذهبهم يوضح أن « المبدأ الأول » واحد من حيث إنه « واجب الوجود »
 لذاته ؛ قال : ولو كان كثيراً لخل واجب الوجود عليه وعلى غيره بالتواطؤ ؛
 فيشملها جنساً ، وينفصل أحدهما عن الآخر نوعاً ؛ فتتركب ذاته من جنس وفصل ،
 فتسبق أجزاء المركب على المركب سبقاً بالذات ؛ فلا يكون واجباً بذاته .
 ولأنه لو لم يكن هو بعينه واجب الوجود لذاته - لا لشيء عنه بل لأمر خارج عنه
 واجب بذاته - لكان واجب الوجود بذلك الأمر الخارج ؛ فلم يكن واجباً
 بذاته . . . هذا : خلف .

المسألة الثالثة } في أن « واجب الوجود » لذاته : عقل لذاته ، وعقل
 ومعقول لذاته ؛ عقل من غيره ، أو لم يعقل .

أما أنه « عقل » ؛ فلأنه مجرد عن المادة ، منزّه عن اللوازم المادية ، فلا تحتاج
 ذاته عن ذاته .

وأما أنه عاقل لذاته ؛ فلأنه مجرد لذاته .

وأما أنه « معقول » لذاته ؛ فلأنه غير محبوب عن ذاته بذاته أو بغيره .

قال : « الأول » يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم
 العقلي دفعة واحدة ، من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول ؛
 وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه - فيعقلها منها كحائث عند
 المحسوسات - بل يعقلها من ذاته ؛ وليس كونه « عاقلاً » و « عقلاً » ؛ بسبب
 وجود الأشياء المعقولة ، حتى يكون وجودها قد جعله عقلاً ، بل الأمر بالعكس ؛
 أى عقله للأشياء جعلها موجودة . وليس للأول شيء يكمله ، فهو الكامل لذاته ،
 المكمل لغيره ؛ فلا يستفيد وجوده من وجود كمال . وأيضاً فإنه لو كان يعقل
 الأشياء من الأشياء ؛ لكان وجودها متقدماً على وجوده ، ويكون جوهره

في نفسه ، وفي قوامه ، وفي طباعه : أن يقبل معقولات الأشياء من الأشياء ؛ فيكون في طباعه ما [هو] بالقوة من حيث يكمل بما هو خارج عنه ، حتى يقال : لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى ، وكان فيه عديمها ؛ فيكون الذي له في طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره - أن يكون عادماً للمعقولات ، ومن شأنه أن يكون له ذلك ؛ فيكون باعتبار نفسه مخالطاً ، للإمكان ، والقوة . وإذا فرضنا أنه لم يزل ولا يزال موجوداً بالفعل ، فيجب أن يكون له من ذاته الأمر الأكمل الأفضل لا من غيره .

قال : وإذا عقل ذاته : عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعقل كونه مبدأ ، وعقل كل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه ؛ وإلا فلم يعقل ذاته بكنهها . قال : وإن كان ليس يعقل بالفعل ، فما الشيء الكريم الذي له وهو الكون الناقص كماله ؟ ! فيكون حاله كحال النائم ، وإن كان يعقل الأشياء بين الأشياء فتكون الأشياء متقدمة عليه بتقديم ما يتقبله ذاته ، وإن كان يعقل الأشياء بين ذاته فهو المرام والمطلب . وقد يعبر عن هذا الغرض بعبارة أخرى تؤدي قريباً من هذا المعنى ، فيقول : إن كان جوهره العقل وأن يعقل ؛ فإما أن يعقل ذاته ، أو غيره ؛ فإن كان يعقل شيئاً آخر فما هو في حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ ، وهل لهذا المعبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل ؛ بأن يكون بعض الأحوال ، أن يعقل ، له أفضل من ، أن لا يعقل ، ؟ أو بأن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ؟ . فإنه لا يمكن القسم الآخر : وهو أن يكون يعقل الشيء الآخر ، أفضل من الذي له في ذاته - من حيث هو في ذاته - شيء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكماله بغيره . وهذا محال .

المسألة الرابعة } في أن واجب الوجود ، لا يعتريه تغير وتأثر من غيره ؛ بأن يدع أو يعقل . قال : الباري تعالى عظيم الرتبة جداً غير محتاج إلى غيره ، ولا متغير بسبب من غيره ؛ سواء كان التغير

زمانياً ، أو كان تغيراً بأن ذاته تقبل من غيره أثراً وإن كان دائماً في الزمان .
 وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفاً كان ؛ لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ؛
 لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته ، وكل شيء يناله ويوصف به فهو دون نفسه ،
 ولا يكون أيضاً مناسباً للحركة ، خصوصاً إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى
 قوله : إن التغير : إلى الشيء الذي هو شر .

وقد أُلزم على كلامه : أنه إذا كان الأول يعقل أبدأ ذاته ؛ فإنه يتعب .
 ويكل ، ويتغير ، ويتأثر . وأجاب : ثامسطيوس ، عن هذا بأنه إنما لا يتعب ؛
 لأنه يعقل ذاته ، وكما لا يتعب من أن يحب ذاته فإنه لا يتعب من أن يعقل ذاته .
 قال : أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، : ليست العلة أنه لذاته يعقل .
 أو لذاته يحب ؛ بل لأنه ليس مضاداً لشيء في الجوهر العاقل ؛ فإن التعب هو
 أذى يعرض لسبب خروج عن الطبيعة ؛ وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي
 تنوّلها مضادة لمطلوب الطبيعة ، فأما الشيء الملائم واللذيذ المحض الذي ليس فيه
 منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرره متعباً .

المسألة الخامسة { في أن واجب الوجود ، حتى بذاته باق بذاته ، أي كامل
 في أن يكون بالفعل مدركاً لكل شيء ، نافذ الأمر في كل شيء .
 وقال : إن الحياة التي عندنا يقترن بها من إدراك خسيس ، وتحريك خسيس .
 وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة : هو كون العقل التام بالفعل الذي يتعقل
 من ذاته كل شيء ، وهو باق الدهر أزلي ؛ فهو حي بذاته ، باق بذاته ، عالم
 بذاته . وإنما ترجع جميع صفاته إلى ما ذكرنا ؛ من غير تكثر ، ولا تغير
 في ذاته .

المسألة السادسة { في أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد .
 قال : الصادر الأول هو العقل الفعال ، ؛ لأن
 الحركات إذا كانت كثيرة ، ولكل متحرك محرك ؛ فيجب أن يكون عدد الحركات

يحسب عدد المتحركات ، فلو كانت المحركات والمتحركات تنسب إليه لأعلى ترتيب أول وثان ، بل جملة واحدة ؛ لتكثرت جهات ذاته بالنسبة إلى محرك محرك ، ومتحرك متحرك ، فتكثرت ذاته . وقد أثبتنا البرهان على أنه واحد ، من كل وجه ، فلن يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد وهو « العقل الفعال » . وله في ذاته - وباعتبار ذاته - إمكان الوجود ، وباعتبار علته وجوب الوجود ؛ فتكثرت ذاته لا من جهة علته ، فيصدر عنه شيان ؛ ثم يزيد التكثُر في الأسباب ، فتكثُر المسببات ، والكل ينسب إليه .

المسألة السابعة { في عدد المقارقات ، قال : إذا كان عدد المتحركات مترتباً على عدد المحركات ؛ فتكون الجواهر المقارقة كثيرة ، على ترتيب : أول ، وثان ؛ فلكل كرة متحركة محرك مفارق غير متناهي القوة يحرك كما يحرك المشتى والمعشوق ، ومحرك آخر مزاوِل للحركة ؛ فيكون صورة للجرم السماوي ؛ فالأول عقل مفارق ، والثاني نفس مزاوِل ؛ فالمحركات المقارقة تحرك على أنها مشتتة معشوقة ، والمحركات المزاوِلة تحرك على أنها مشتتة عاشقة . ثم يطلب عدد المحركات من عدد حركات الأكر ، وذلك شيء لم يكن ظاهراً في زمانه ؛ وإنما ظهر بعد .

و « الأكر » تسع ؛ لما دل « الرصد » عليها ؛ فالعقول المقارقة عشرة ؛ تسعة منها مدبرات النفوس التسعة المزاوِلة ، وواحد هو العقل الفعال .

المسألة الثامنة { في أن « الأول » مبتهج بذاته . قال « أرسطوطاليس » : اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم ، وفي المعقولات الشعور بالكمال الواصل إليه من حيث يشعر به . « فالأول » مغتبط بذاته ، ملتذ بها ؛ لأنه يعقل ذاته على كمال حقيقتها وشرفها ، وإن جل عن أن ينسب إليه لذة انفعالية . بل يجب أن يسمى ذلك : بهجة ، وعلاء ، وبهاء . كيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ؛ ونحن مصروفون عنه ،

مردودون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي نحن بها ناس ؛ وذلك لضعف عقولنا ، وقصورنا في المعقولات ، وانفاسنا في الطبيعة البدنية ؛ لكننا نتوصل على سبيل الاختلاس فيظهر لنا اتصال « بالحق الأول » ، فيكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً ، وهذه الحال له أبداً ، وهو لنا غير ممكن ؛ لأننا مذهبون ، ولا يمكننا أن نشم تلك البارة الإلهية إلا خطفة وخلصة .

في صدور نظام الكل ، وترتيبه عنه .

المسألة التاسعة

قال : قد بينا أن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب :

اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . وقد بينا القول في الواحد غير المتحرك ، وأما الاثنان الطبيعيان فهما : الهيولى والصورة ، أو العنصر والصورة ، وهما مبدأ الأجسام الطبيعية . وأما العدم فيعد من المبادئ بالعرض لا بالذات . فالهيولى جوهر قابل للصورة ، والصورة معنى ما يقترن بالجوهر فيصير به نوعاً ؛ كالجزء المقوم له لا كالعرض الحال فيه ، والعدم ما يقابل الصورة ؛ فإننا متى توهمنا أن الصورة لم تكن فيجب أن يكون في الهيولى عدم الصورة . والعدم المطلق مقابل للصورة المطلقة ، والعدم الخاص مقابل للصورة الخاصة .

قال : وأول الصورة التي تسبق إلى الهيولى هي الأبعاد الثلاثة فتصير جرمًا ذا طول وعرض وعمق ؛ وهي الهيولى الثانية ، وليست بذات كيفية . ثم تنحققها الكيفيات الأربع التي هي الحرارة والبرودة الفاعلتان ، والرطوبة واليبوسة المنفعلتان ؛ فتصير الأركان والأسطقسات الأربعة التي هي النار ، والهواء ، والماء ، والأرض ؛ وهي الهيولى الثالثة . ثم تتكون منها المركبات التي تنحققها الأعراض والكون ، والفساد ، ويكون بعضها هيولى بعض .

قال : وإنما رتبنا هذا الترتيب في العقل والوهم خاصة دون الحس ؛ وذلك أن الهيولى عندنا لم تكن معرفة عن الصورة قط ، فلم نقدر في الوجود جوهرًا مطلقاً قابلاً للأبعاد ثم لحقته الأبعاد ، ولا جسماً عارياً عن هذه الكيفيات

ثم عرض له ذلك ؛ وإنما هو عند نظرنا فيما هو أقدم بالطبع ، وأبسط في الوهم والعقل .

ثم أثبت : طبيعة خامسة ، وراء هذه الطبائع لا تقبل الكون والفساد ، ولا يطرأ عليها الاستحالة والتغير ، وهى « طبيعة السماء » . وليس يعنى بالخامسة طبيعة من جنس هذه الطبائع ؛ بل معنى ذلك أن طبائعها خارجة عن هذه . ثم هى كلها على تركيبات يختص كل تركيب خاص بطبيعة خاصة ، ويتحرك بحركة خاصة . ولكل متحرك محرك مزاوِل ، ومحرك مفارق . والمتحركات أحياء ناطقون ، والحيوانية والناطقة لها معنى آخر ، وإنما يحمل ذلك عليها وعلى الإنسان بالاشتراك . فترتيب العالم كله علويه وسفليه على نظام واحد ، وصار النظام فى الكل : محفوظاً بعناية « المبدأ الأول » ، على أحسن ترتيب وأحكم قوام ، متوجهاً إلى الخير . وترتيب الموجودات كلها فى « طباع الكل » ، على نوع نوع ليس على ترتيب المساواة ؛ فليس حال السباع كحال الطير ، ولا حالها كحال النبات ، ولا حال النبات كحال الحيوان .

قال : وليس مع هذا التفاوت منقطعاً بعضها عن بعض بحيث لا ينسب بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكل إلى « الأصل الأول » ، الذى هو المبدأ لفيض الجود والنظام فى الوجود ؛ على ما يمكن فى « طباع الكل » ، أن يترتب عنه . قال : وترتيب الطبائع فى الكل كترتيب المنزل الواحد من الأرباب ، والأحرار ، والعبيد ، والبهائم ، والسباع ؛ فقد جمعهم صاحب المنزل ، ورتب لكل واحد منهم مكاناً خاصاً ، وقدر له عملاً خاصاً . ليس قد أطلق لهم أن يعملوا ما شاءوا وأحبوا ؛ فإن ذلك يؤدى إلى تشويش النظام . فهم وإن اختلفوا فى مراتبهم ، وانفصل بعضهم عن بعض بأشكالهم وصورهم : منتسبون إلى مبدأ واحد ، صادرون عن رأيه وأمره ، مصرفون تحت حكمه وقدره ؛ فكذلك تجرى الحال فى العالم ؛ بأن يكون هناك

أجزاء أول مفردة متقدمة لها أفعال مخصوصة ؛ مثل السماوات ، ومحركاتها ، ومديراتها ، وما قبلها من العقل الفعال . وأجزاء مركبة متأخرة تجري أكثر أمورها على « الاتفاق » المخلوط بالطبع والإرادة و « الجبر » الممزوج « بالاختيار » . ثم ينسب الكل إلى عناية الباري جلّت عظمتة .

المسألة العاشرة { في أن النظام في الكل متوجه إلى الخير ، والشر واقع في القدر بالعرض .

قال : لما اقتضت الحكمة الإلهية نظام العالم على أحسن إحكام وإتقان ؛ لا لإرادة وقصد إلى أمر في السافل حتى يقال : إنما أبدع العقل - مثلاً - لغرض في السافل ؛ حتى يفيض - مثلاً - على السافل فيضاً ، بل لأمر أعلى من ذلك ، وهو أن ذاته أبدع ما أبدع لذاته لا لعلّة ولا لغرض ؛ فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق ، ثم توجهت إلى الخير ؛ لأنها صادرة عن أصل الخير ، وكان المصير في كل حال إلى رأس واحد .

ثم ربما يقع شر وفساد من مصادمات في الأسباب السافلة دون العالية التي كلها خير ؛ مثل المطر الذي لم يخلق إلا خيراً ونظاماً للعالم ، فيتفق أن يخرب به بيت عجوز ؛ [فإن وقع] كان ذلك واقعاً بالعرض لا بالذات ، أو بأن لا يقع شر جزئي في العالم لا تقتضي الحكمة أن لا يوجد خير كلي ؛ فإن فقدان المطر أصلاً شر كلي ، وتخريب بيت عجوز « شر جزئي » ، والعالم للنظام الكلي لا للجزئي ؛ فالشر إذاً : واقع في القدر بالعرض .

وقال : إن الهيولى قد لبست الصور على درجات ومراتب ، وإنما يكون لكل درجة ما تحتمله في نفسها دون أن يكون في الفيض الأعلى إمساك عن بعض ، وإفاضة على بعض . فالدرجة الأولى احتمالها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك . والذي عندنا - من العناصر - دون الجميع ؛ لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تحتمل ما تستطيع أن تلبس من الفيض على النحو الذي هيئت له ، ولذلك تقع

الماهات والتشويهاات في الأبدان ؛ لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني . قال : إنا إن لم نجر الأمور على هذا المنهاج ألجأتنا الضرورة إلى أن نقع في محالات وقع فيها من قبلنا ، كالثنوية ، وغيرهم .

المسألة الحادية عشرة { في كون الحركات سرمدية ، وأن الحوادث لم تزل .
قال : إن صدور الفعل عن « الحق الأول » إنما يتأخر لا يزمان ، بل بحسب الذات . والفعل ليس مسبوقا بعدم ، بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط . ولكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن « العلية » افتقروا إلى ذكر « القبلية » . وكانت القبلية في اللفظ تتناول الزمان وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب . فأوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زماني ، وأن تقدمه تقدم زماني . قال : ونحن أثبتنا أن الحركات تحتاج إلى محرك غير متحرك .

ثم نقول : الحركات لا تخلو : إما أن تكون لم تزل ، أو تكون قد حدثت بعد أن لم تكن ؛ وقد كان المحرك لها موجوداً بالفعل ، قادراً ، ليس يمانعه مانع من أن تكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها فرغبه وحمله على الفعل ؛ إذا : كان جميع ما يحدث إنما يحدث عنه ، وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن يقال : قد كان لا يقدر أن يكون عنه مقدور فقدر ، أو لم يرد فأراد ، أو لم يعلم فعلم ؛ فإن ذلك كله يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أحاله . وإن قلنا : إنه منعه مانع يلزم أن يكون السبب المانع أقوى ، والاستحالة والتغير عن المانع حركة أخرى استدعت محركاً . وبالجملة : كل سبب ينسب إليه الحادث في زمان حدوثه - بعد جوازه في زمان قبله وبعده - فإن ذلك السبب جزئي خاص أوجب حدوث تلك الحادثة التي لم تكن قبل ذلك ؛ وإلا فالإرادة الكلية ، والقدرة الشاملة ، والعلم الواسع العام : ليس يختص بزمان دون زمان ، بل نسبته إلى الأزمان كلها نسبة واحدة ؛ فلا بد لكل حادث من سبب

حادث ، ويتعالى عنه الواحد الحق الذي لا يجوز عليه التغير والاستحالة .

قال : وإذا كان لا بد من محرك للمحركات ، ومن حامل للحركات : تبين أن المحرك سرمدى ، والحركات سرمدية ؛ فالمحركات سرمدية . فإن قيل : إن حامل الحركة - وهو الجسم - لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون : وجب أن يعثر على السبب الذي يغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ؛ فقد تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فقد بان : أن الحركة ، والمتحرك ، والزمان - الذي هو عاد للحركة - : أزلية سرمدية .

والحركات إما مستقيمة وإما مستديرة ، والاتصال لا يكون إلا للمستديرة ؛ لأن المستقيم ينقطع ، والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية ؛ فإن الذي يسكن ليس بأزلي ، والزمان متصل ؛ لأنه لا يمكن أن يكون قطعاً مبتورة ، فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . و [إذ] كانت المستديرة هي وحدها متصلة ؛ فيجب أن تكون هي أزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة المستديرة أيضاً أزلياً ؛ إذ لا يكون ما هو أحسن علة لما هو أفضل ، ولا فائدة في محركات ساكنة غير حركة كالصور الأفلاطونية ؛ فلا ينبغي أن يضع هذه الطبيعة بلا فعل فتكون متعطلة غير قادرة أن تحيل وتحرك .

في كيفية تركيب العناصر .

المسألة الثانية عشرة {

حكى « فرفورديوس » ، عنه أنه قال : كل موجود ففعله مثل طبيعته ، فما كانت طبيعته بسيطة ؛ ففعله بسيط . والله تعالى واحد بسيط ؛ ففعل الله تعالى واحد بسيط ، وكذلك فعله الاجتلاب إلى الوجود ؛ فإنه موجود . لكن « الجوهر » ، لما كان وجوده بالحركة كان بقاءه أيضاً بالحركة ؛ وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون موجوداً من ذاته بمنزلة الوجود الأول الحق ، لكن من التشبه بذلك الأول الحق . وكل حركة تكون : إما أن تكون مستقيمة ، أو مستديرة ؛ فالحركة المستقيمة يجب أن تكون متناهية ، و « الجوهر » ، يتحرك في الأقطار

الثلاثة التي هي : الطول ، والعرض ، والعمق : على خطوط مستقيمة ، حركة متناهية ، فيصير بذلك جسماً . ويبقى عليه أن يتحرك بالاستدارة على الجهة التي يمكن فيها حركة بلا نهاية ، ولا يسكن في وقت من الأوقات ، إلا أنه ليس يمكن أن يتحرك بأجمعه حركة على الاستدارة ؛ وذلك أن الدائر يحتاج إلى شيء ساكن في وسط منه : كالنقطة ؛ فانقسم الجوهر ، فتحرك بعضه على الاستدارة وهو الفلك ، وسكن بعضه في الوسط .

قال : وكل جسم يتحرك فيماس جسماً ساكناً — وفي طبيعته قبول التأثير منه — أحدث سخونة فيه ، وإذا سخن : لطف ، وانحل ، وخف ؛ فكانت طبيعة النار تلي الفلك المتحرك . والجسم الذي يلي النار يبعد عن الفلك ويتحرك بحركة النار ؛ فتكون حركته أقل ، فلا يتحرك بأجمعه لكن جزء منه ، فيسخن دون سخونة النار ، وهو الهواء . والجسم الذي يلي الهواء لا يتحرك لبعده عن المحرك له ، فهو بارد لسكونه ، ورطب لمجاورة الهواء الحار الرطب ؛ ولذلك انحل قليلاً ؛ وهو الماء . والجسم الذي في الوسط فإنه بعد في الغاية عن الفلك ، ولم يستفد من حركته شيئاً ، ولا قبل منه تأثيراً ، فيس ويبود ؛ وهو الأرض .

وإذا كانت هذه الأجسام تقبل التأثير بعضها من بعض ، وتختلط : يتولد عنها أجسام مركبة ، وهي المركبات المحسوسات ، التي هي : المعادن ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان . ثم يختص بكل نوع طبيعة خاصة تقبل فيضاً خاصاً على ما قدره الباري جل جلالته .

في « الآثار العلوية » .

المسألة الثالثة عشرة { قال « أرسطوطاليس » : الذي يتصاعد من الأجسام السفلية إلى الجو ينقسم قسمين : أحدهما : أدخنة نارية : يسخن الشمس وغيرها . والثاني : أبخرة مائية : فتصعد إلى الجو وقد صهبتها أجزاء أرضية ، فتكاثف ، وتجتمع بسبب ريح أو غيرها ، فتصير ضباباً أو سحباً . فتصادفها برودة ،

فتعصر : ماء ، وثلجاً ، وبركداً ؛ فنزل إلى مركز الماء ، وذلك لاستحالة
 الأركان ، بعضها إلى بعض ؛ فكما أن الماء يستحيل هواء فيصعد ، كذلك
 الهواء يستحيل ماء فينزل . ثم الرياح والأدخنة إذا احتقنت في خلال السحاب
 واندفعت مرة سمع لها صوت وهو الرعد ، ويلعب من اصطكاكها وشدة صدمتها
 ضياء وهو البرق . وقد يكون من الأدخنة ما تكون الدهنية على مادتها أغلب ،
 فيشتعل ، فيصير شهاباً ثاقباً ، وهي الشهب . ومنها ما يحترق في الهواء ، فيتحجر ،
 فينزل : حديداً ، أو حجراً . ومنها ما يحترق ناراً ، فيدفعها دافع ، فينزل صاعقة .
 ومن المشتعلات ما يبقى فيه الاشتعال ؛ ووقف تحت كوكب ، ودارت به النار
 الدائرة بدوران الفلك ، فكان ذنباً له . وربما كان عريضا ؛ فرق كانه لحيه
 كوكب ، وربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها ،
 كما يقع على المرأى والجدران الصقيلة ؛ فيرى ذلك على أحوال مختلفة ، بحسب
 اختلاف بعدها من النير وقربها ، وصفائها وكبدورتها ؛ فيرى : هالة ، وقوس
 قزح ، وشموس ، وشهب ، والمجرة . وذكر أسباب كل واحد من هذه في كتابه
 المعروف « بالآثار العلوية » ، و « السماء والعالم » ، وغيرهما .

المسألة الرابعة عشرة } في النفس الإنسانية الناطقة ، واتصالها بالبدن .
 قال : النفس الإنسانية ليست بجسم ولا قوة
 في جسم ، وله في إثباتها مأخذ : منها الاستدلال على وجودها بالحركات الاختيارية ،
 ومنها الاستدلال عليها بالتصورات العلية .

أما الأول فقال : لا شك أن الحيوان يتحرك إلى جهات مختلفة حركة
 اختيارية ؛ إذ لو كانت حركاته طبيعية أو قسرية : لتحركت إلى جهة واحدة
 لا تختلف البتة ، فلما تحركت إلى جهات متضادة : علم أن حركاته اختيارية .
 والإنسان مع أنه مختار في حركاته كالحيوان ، إلا أنه يتحرك لمصالح عقلية يراها
 في عاقبة كل أمر ، فلا تصدر عنه حركاته إلا إلى غرض وكال ، وهو في معرفته .

في عاقبة كل حال . والحيوان ليست حركاته - بطبعه - على هذا النهج ؛ فيجب أن يتميز الإنسان بنفس خاص ؛ كما يتميز الحيوان عن سائر الموجودات بنفس خاص .

وأما الثاني - وهو المعول عليه - قال : إنا لا نشك أنا نعقل ونصور أمراً معقولاً صرفاً ؛ مثل المتصور من الإنسان أنه إنسان كلي يعم جميع أشخاص النوع ، ومحل هذا المعقول جوهر ليس بجسم ولا قوة في جسم أو صورة لجسم ؛ فإنه إن كان جسماً فإما أن يكون محل الصورة المعقولة منه طرفاً منه لا ينقسم ، أو جهة المنقسمة . وبطل أن يكون طرفاً منه غير منقسم ؛ فإنه لو كان كذلك لكان المحل كالنقطة التي لا تميز لها في الوضع عن الخط ؛ فإن الطرف نهاية الخط ، والنهية لا يكون لها نهاية أخرى ، وإلا تسلسل القول فيه ؛ فتكون النقط متشافة ولكل نهاية . وذلك محال . وإن كان محل المعقول من الجسم شيئاً ينقسم ، فيجب أن ينقسم المعقول بانقسام محله . ومن المعقولات ما لا ينقسم البتة ؛ فإن ما ينقسم يجب أن يكون شيئاً كاشكلاً والمقدار . والإنسانية الكلية المتصورة في الذهن ليست كشكل قابل للقطع ، ولا كمقدار قابل للفصل . فتبين أن « النفس » ليست بجسم ، ولا قوة في جسم ، ولا صورة في جسم .

في وجه اتصالها بالبدن ، ووقت اتصالها .

المسألة الخامسة عشرة } قال : إذا تحقق أنها ليست بجسم لم تتصل بالبدن اتصال انطباع فيه ، ولا حلول فيه ؛ بل اتصلت به اتصال تدبير وتصرف . وإنما حدثت مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده ؛ قال : لأنها لو كانت موجودة قبل وجود الأبدان لكانت إما متكررة بذواتها ، وإما متحدة . وبطل الأول ؛ فإن المتكرر إما أن يكون بالماهية والصورة ، وقد فرضناها متفقة في النوع لا اختلاف فيها ؛ فلا تكرر فيها ولا تمايز . وإما أن تكون متكررة من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكررة بالأمكنة والأزمنة .

وهذا محال أيضاً ؛ فإننا إذا فرضناها قبل البدن ماهية مجردة لا نسبة لها إلى مادة دون مادة ، وهى من حيث إنها ماهية لا اختلاف فيها ، وأن الأشياء التى ذواتها معان تسكثر تنوعاتها بالحوامل ، والقوابل ، والمنفعلات عنها ؛ وإذا كانت مجردة فمحال أن يكون بينها مغايرة ومكاثرة .

ولعمري إنها تبقى بعد البدن متسكرة ؛ فإن الأنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التى كانت ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، وباختلاف هيئات وملكات حصلت عند الاتصال بالبدن ؛ فهى حادثة مع حدوث البدن ، نصيره نوعاً كسائر الفصول الذاتية ؛ وباقية بعد مفارقة البدن بعوارض معينة له ؛ لم توجد تلك العوارض قبل اتصالها بالبدن . وبهذا الدليل : فارق أستاذه ، وفارق قدماءه .

وقد وجد فى أثناء كلامه ما يدل على أنه يعتقد أن النفس كانت موجودة قبل وجود الأبدان . فحمل بعض مفسرى كلامه قوله ذلك على أنه أراد به الفيض والصور الموجودة بالقوة فى واهب الصور ؛ كما يقال : إن النار موجودة فى الحجر والشجر ، أو الإنسان موجود فى النطفة ، والنخلة موجودة فى النواة ، والضياء موجود فى الشمس . ومنهم من أجراه على ظاهره وحكم بالتمييز بين النفوس بالخواص التى لها ، وقال : اختصت كل نفس إنسانية بخاصية لم يشاركها فيها غيرها ، فليست متفقة بالنوع ؛ أعنى : النوع الأخير . ومنهم من حكم بالتمييز بالعوارض التى هى مهيئة نحوها ، وكما أنها تميز بعد الاتصال بالبدن بأنها كانت متميزة فى المادة : كذلك تميز بأنها ستكون متميزة بالأبدان ، والصنائع ، والأفعال ، واستعداد كل نفس لصناعة خاصة ، وعلم خاص ؛ فتنهض هذه فصولاً ذاتية أو عوارض لازمة لوجودها .

المسألة السادسة عشرة / فى بقائها بعد البدن ، وسعادتها فى العالم العقلى .
قال : إن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتى

العلم والعمل تشبهت بالإله سبحانه وتعالى ، ووصلت إلى كمالها ؛ وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد ، وإما بحسب الاجتهاد ، فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين ، وانخرط في سلك الملائكة المقربين . ويتم له الالتذاذ والابتهاج . وليس كل لذة فهي جسمانية ؛ فإن تلك اللذات لذات نفسانية عقلية ، وهذه اللذة الجسمانية تنتهى إلى حد ، ويعرض للبئس سامة ، وكلال ، وضعف ، وقصور . . . إن تعدى عن الحد المحدود ؛ بخلاف اللذات العقلية ؛ فإنها حينما ازدادت : ازداد الشوق ، والحرص ، والعشق . . . إليها .

وكذلك القول في الآلام النفسانية ؛ فإنها تقع بالضد عما ذكرنا . ولم يحقق المعاد إلا للأتقياء ، ولم يثبت حشرا ، ولا نشرأ ، ولا انحلالا لهذا الرباط المحسوس من العالم ، ولا إبطالا لنظامه ؛ كما ذكره القدماء .

فهذه نكت كلامه { استخرجناها من مواضع مختلفة ، وأكثرها من شرح « تامسطيوس » ، وكلام الشيخ « أبي علي بن سينا » ، الذي يتعصب له ، وينصر مذهبه ، ولا يقول من القدماء إلا به .

وسنذكر طريقة « ابن سينا » عند ذكر فلاسفة الإسلام إن شاء الله تعالى . ونحن الآن ننقل كلمات حكيمية لأصحاب « أرسطوطاليس » ، ومن نسج على منواله بعده ، دون الآراء العلية ؛ إذ لا خلاف بينهم في الآراء والعقائد .

ووجدت كلمات وفصولا للحكيم « أرسطوطاليس » ، من كتب متفرقة ، فنقلتها على الوجه [الذي وجدت] ، وإن كان في بعضها ما يدل على أن رأيه على خلاف ما نقله « تامسطيوس » ، واعتمده « ابن سينا » ؛

منها في حدوث العالم ؛ قال : الأشياء المحمولة ، أعني « الصور المتضادة » ، فليس يكون أحدهما من صاحبه ، بل يجب أن يكون بعد صاحبه ، فيتعاقبان على المادة ؛ فقد بان أن الصورة تدثر وتبطل . وإذا دثر معنى وجب أن يكون له بدء ؛

لأن الدور غاية ، وهو أحد الجانبين : يدل على أن جائياً جاء به . فقد صح أن الكون حادث لا من شيء ، وأن الحامل لها غير ممتنع الذات من قبولها ، وحمله إياها . وهي ذات بدء وغاية . يدل على أن حاملها ذو بدء وغاية ، وأنه حادث لا من شيء ، ويدل على « محدث » لا بدء له ولا غاية ؛ لأن الدور آخر ، والآخر ما كان له أول ، فلو كانت الجواهر والصور لم يزالا فقير جائز استحالتها ؛ لأن الاستحالة دور الصورة التي بها كان الشيء .

وخروج الشيء من حد إلى حد ومن حال إلى حال يوجب دور الكيفية ، وتردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دور ، وحدوث أحواله يدل على ابتدائه ، وابتداء جزئه يدل على بدء كله ، وواجب إن قبل بعض ما في العالم الكون والفساد أن يكون كل العالم قابلاً له ، وكان له بدء يقبل الفساد وآخر يستحيل إلى كون ؛ فالبدء والغاية يدلان على مبدع .

وقد سأل بعض الدهرية « أرسطوطاليس » وقال : إذا كان لم يزل ولا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه ؟ فقال له : « لم » غير جائزة عليه ؛ لأن « لم » تقتضي « علة » والعلة محمولة فيما هي « علة » له من « معل » فوقه ، ولا « علة » فوقه ؛ وليس بمركب فتحمل ذاته « العلل » ؛ « فلم » عنه متفية ، فإنما فعل ما فعل ؛ لأنه جواد . فقول : فيجب أن يكون فاعلاً لم يزل لأنه جواد لم يزل ؟ قال : معنى « لم يزل » أن لا أول ، وفعل يقتضي أولاً ، واجتماع ما لا أول له وذو أول . في القول والذات . محال متافض ، قيل له : فهل يبطل هذا العالم ؟ قال : نعم ، قيل : فإذا أبطله بطل « الجود » ؟ قال : سيطله ليصوغه الصيغة التي لا تحمل الفساد ؛ لأن هذه الصيغة تحمل الفساد . تم كلامه

ويعزى هذا الفصل إلى « سقراطيس » قاله « لبقراطيس » ؛ وهو بكلام القدماء أشبه .

وبما نقل عن « أرسطوطاليس » تحديده العناصر الأربعة ؛ قال : الحار :

ما خلط بعض ذوات الجنس ببعض ، وفرق بين بعض ذوات الجنس من بعض .
وقال : البارد : ما جمع بين ذوات الجنس وغير ذوات الجنس ؛ لأن البرودة
إذا جمدت الماء حتى يصير جليداً : اشتملت على الأجناس المختلفة من الماء
والنبات وغيرهما .

قال : والرطب : العسير الانحصار من ذاته اليسير الانحصار من ذات غيره ،
و « اليابس » : اليسير الانحصار من ذاته العسير الانحصار من ذات غيره ؛
والحدان الأولان يدلان على الفعل ، والآخران يدلان على الاتفعال . ونقل
« أرسطوطاليس » عن جماعة من « الفلاسفة » : أن مبادئ الأشياء هي العناصر
الأربعة . وعن بعضهم : أن المبدأ الأول هو ظلمة وهاوية ، وفسره بفضاء ،
وخلاء ، وعماية . وقد أثبت قوم من النصارى تلك الظلمة وسموها : الظلمة الخارجة .
ومما خالف « أرسطوطاليس » « أستاذه » أفلاطون » : أن « أفلاطون » قال :
من الناس من يكون طبعه مهياً لشيء لا يتعداه ؛ بخالفه وقال : إذا كان الطبع سليماً
صلح لكل شيء . وكان « أفلاطون » يعتقد أن النفوس الإنسانية أنواع يتهيأ
كل نوع لشيء ما لا يتعداه ، و « أرسطوطاليس » يعتقد أن النفوس الإنسانية
نوع واحد ، وإذا تهيأ صنف لشيء : تهيأ له كل النوع . والله الموفق .

٢ — حِكْمُ « الإسكندر » الرومي

وهو « ذو القرنين » الملك ، وليس هو المذكور في القرآن ؛ بل هو
ابن « فيلبوس » الملك . وكان مولده في السنة الثالثة عشرة من ملك « دارا الأكبر » .
سلبه أبوه إلى « أرسطوطاليس » الحكيم المقيم بمدينة « إينياس » ، فأقام عنده
خمس سنين يتعلم منه الحكمة والأدب حتى بلغ أحسن المبالغ ، ونال من « الفلسفة »
ما لم ينله سائر تلاميذه ، فاسترده والده حين استشعر من نفسه علة خاف منها .

فلما وصل إليه جدد العهد له ، وأقبل عليه ، واستولت عليه العلة ؛ فتوفى منها ، واستقل ، الإسكندر ، بأعباء الملك .

فمن حكمه { أنه سأله معلمه - وهو في المكتب - إن أفضى إليك هذا الأمر يوماً ما فأين تضعني ؟ قال : بحيث تضعك طاعتك في ذلك الوقت .

وقيل له : إنك تعظم مؤدبك أكثر من تعظيمك والدك ؟ قال : لأن أبي كان سبب حياتي الفانية ، ومؤدبي هو سبب حياتي الباقية ؛ وفي رواية : لأن أبي كان سبب حياتي ، ومؤدبي سبب تجويد حياتي ؛ وفي رواية : لأن أبي كان سبب كوني ومؤدبي كان سبب نطقي . وقال « أبو زكريا الصيمري » : لو قيل لي هذا لقلت : لأن أبي كان قضي وطراً بالطبيعة التي اختلفت بالكون والفساد ، ومؤدبي أفادني العقل الذي به انطلقت إلى ما ليس فيه كون ولا فساد .

وجلس « الإسكندر » يوماً فلم يسأله أحد حاجة ، فقال لأصحابه : والله ما أعد هذا اليوم من أيام عمرى في ملكي ، قيل : ولم أيها الملك ؟ قال : لأن الملك لا يوجد التلذذ به إلا بالجود على السائل ، وإغاثة الملهوف ، ومكافأة المحسن ؛ وإلا يائس الراغب ، وإسعاف الطالب .

وكتب إليه « أرسطوطاليس » في كلام طويل . . . : « اجمع في سياستك بين : بدار لا حدة فيه ، وريث لا غفلة معه ، وامزج كل شكل بشكله حتى يزداد قوة وعزة عن ضده حتى يتميز لك بصورته ، وصن وعدك عن الخلف ؛ فإنه شين ، وشب وعيدك بالعفو ؛ فإنه زين ، وكن عبداً للحق ؛ فإن عبد الحق حر ، وليكن وكذلك^(١) الإحسان إلى جميع الخلق ؛ ومن الإحسان وضع الإساءة في موضعها . وأظهر لأهلك أنك منهم ، ولأصحابك أنك بهم ، ولرعيك أنك لهم . »

(١) الوكد - بضم فكون - : السمي ، والجهد . وفتح فسكون : المراد ، والهم ، والقصد .

وتشاور ، الحكماء ، في أن يسجدوا له إجلالا وتعظيما ، فقال : لا سجود
لغير باريء الكل ؛ بل يحق له السجود على من كساه بهجة الفضائل .

وأغلظ له رجل من أهل ، أثينية ، فقام إليه بعض قواده ليقابله بالواجب ،
فقال له « الإسكندر » : دعه : لا تنحط إلى دناءته ، ولكن ارفعه إلى شرفك .

وقال « الإسكندر » : من كنت تحب الحياة لأجله ؛ فلا تستعظم الموت بسببه .
وقيل له : إن « روشنك » امرأتك : بنت « دارا » الملك ، وهي من أجل
النساء ؛ فلو قربتها إلى نفسك ا قال : أكره أن يقال : غلب « الإسكندر »
« دارا » ، وغلبت « روشنك » « الإسكندر » .

وقال : من الواجب على أهل الحكمة أن يسرعوا إلى قبول اعتذار المذنبين ،
وأن يبطئوا عن العقوبة .

وقال : سلطان العقل على باطن العاقل أشد تحكما من سلطان السيف على
ظاهر الأحمق .

وقال : ليس الموت بألم للنفس ؛ بل للجسد .

وقال : الذي يريد أن ينظر إلى أفعال الله عز وجل مجردة ؛ فليعف عن الشهوات .
وقال : إن نظم جميع ما في الأرض شبيهة بالنظم السماوي ؛ لأنها أمثال له بحق .
وقال : العقل لا يألم في طلب معرفة الأشياء ؛ بل الجسد يألم ويسأم .

وقال : النظر في المرأة يرى رسم الوجه ؛ وفي أقاويل الحكماء يرى رسم النفس .
ووجدت في عضده صحيفة فيها : « قلة الاسترسال إلى الدنيا أسلم » ، والاتكال
على « القدر » أروح ، وعند حسن الظن تفر العين ، ولا ينفع مما هو واقع التوقي .

وقال بعضهم عنه : إنه أخذ يوماً تفاحة فقال : ما ألفت قبول هذه الهبولى
الشخصية لصورتها ، وانفعالها لما تؤثر الطبيعة فيها من الأوضاع الروحانية :
من تركيب بسيط ، وبسط مركب ، حسب تمثيل النفس لها ؛ كل ذلك دليل
على إبداع مبدع الكل وإله الكل . ولو قيل : وألطف منها قبول هذه النفس

الإنسانية لصورتها العقلية ، وانفعالها لما تؤثر النفس الكلية فيها من العلوم
الروحانية : من تركيب بسيط ، وبسط مركب حسب تمثيل العقل لها ؛ وكل ذلك
دليل على إبداع مبدع الكل وإله الكل .

وسأله « أطوسايس الكلي » أن يعطيه ثلاث حبات فقال « الإسكندر » :
ليست هذه عطية ملك ، فقال « الكلي » : أعطى مائة رطل من الذهب ، فقال :
ولا هذه مسألة « كلي » .

وقال بعضهم : كنا عند « شبر المنجم » إذ وصل إلينا « الإسكندر » الملك .
فأقمنا في جوف الليل ، وأدخلنا بستانا له ؛ ليرينا النجوم ، فجعل « شبر » يشير
إليها بيده ويسير حتى سقط في بئر ، فقال : من تعاطى علم ما فوقه ، بلى بجهل
ما تحته .

وقال : السعيد من لا يعرفنا ولا نعرفه ؛ لأننا إذا عرفناه أطبنا يومه
وأطربنا نومه .

وقال : استقل كثير ما تعطي ، واستكثر قليل ما تأخذ ؛ فإن قرة عين الكريم
فيما يعطي ، ومسرة اللئيم فيما يأخذ . ولا تجعل الشحيح أميناً ، ولا الكذاب صفيّاً
فأنه لا عفة مع شح ، ولا أمانة مع كذب .

وقال : الظفر : بالحزم ، والحزم : بإجالة الرأي ، وإجالة الرأي : بتحسين
الأسرار .

ولما توفي « الإسكندر » « برومية » المدائن : وضعوه في تابوت من ذهب
وحملوه إلى الإسكندرية ، وكان قد عاش اثنتين وثلاثين سنة ، وملك اثنتي عشرة سنة
ونذب جماعة من الحكماء لندبته .

فقال « بليموس » : هذا يوم عظيم العبرة : أقبل من شره ما كان مديراً ، وأدبر
من خيريه ما كان مقبلاً ، فمن كان باكياً على من قد زال ملكه ؛ فليبك .

وقال « ميلاطوس » : خرجنا إلى الدنيا جاهلين ، وأقنا فيها غافلين ، وفارقناها كارهين .

وقال « زينون الأصغر » : يا عظيم الشأن ! ما كنت إلا ظل سحاب اضمحل لما أظلم ، فما تحس للملك أثراً ، ولا نعرف له خبراً .

وقال « أفلاطن الثاني » : أيها الساعي المقتصب ! جمعت ما خذلك ، وتوليت ما تولى عنك ؛ فلزمتك أوزاره ، وعاد على غيرك مهتوه وثماره .

وقال « فوطس » : ألا تعجبون من لم يعظنا اختياراً ، حتى وعظنا بنفسه اضطراراً !

وقال « مسطورس » : قد كنا بالأمس نقدر على الاستماع ولا نقدر على القول ، واليوم نقدر على القول ؛ فهل نقدر على الاستماع ؟

وقال « ثاون » : انظروا إلى حلم النائم كيف انقضى ، وإلى ظل الغمام كيف انجلى ؟

وقال « سوس » : كم قد أمارت هذا الشخص لثلاث يموت فمات ، فكيف لم يدفع الموت عن نفسه بالموت ؟

وقال « حكيم » : طوى الأرض العريضة فلم يقنع حتى طوى منها في ذراعين .
وقال آخر : ما سافر « الإسكندر » سافراً بلا أعوان ، ولا آلة ولا عدة ...
غير سفره هذا .

وقال آخر : ما أرغبنا فيما فارقنا ، وأغفلنا عما عاينت .

وقال آخر : لم يؤدبنا بكلامه كما أدبنا بسكوته .

وقال آخر : من ير هذا الشخص فليثق ، وليعلم أن الديون هكذا قضاؤها .

وقال آخر : قد كان بالأمس طلعت علينا حياة ، واليوم النظر إليه سقم .

وقال آخر : قد كان يسأل عما قبله ، ولا يسأل عما بعده .

وقال آخر : من شدة حرصه على الارتفاع انحط كله .

وقال آخر : الآن تضرب الأقاليم ؛ لأن مسكنها قد سكن .

وقال آخر : الآن وقت الانصراف ؛ لأن الأشخاص يتوجهون من دار إلى دار ،
والله تعالى يبق ولا يفتي .

٣ — حِكْمُ « دِيُوجَانِس الكلبى »

وكان حكيما ، فاضلا ، متقشفا ، لا يقتنى شيئا ، ولا يأوى إلى منزل ، وكأنه
من « قدرية الفلاسفة » لما يوجد فى مدارج كلامه من الميل إلى « القدر » . قال :
ليس الله تعالى علة الشرور ، بل الله تعالى علة الخيرات والفضائل ، والجود ،
والعقل ... جعلها بين خلقه ، فمن كسبها وتمسك بها نالها ؛ لأنه لا يدرك الخيرات
إلا بها .

وسأله « الإسكندر » يوماً فقال : بأى شيء يكتسب الثواب ؟ قال : بأفعال
الخيرات ، وإنك لتقدر أيها الملك أن تكتسب فى يوم واحد ما لا تقدر الرعية
أن تكتسبه فى دهرها .

وسأله عصابة من أهل الجبل : ما غذاؤك ؟ ، قال : ما عفتم ؛ يعنى « الحكمة » .
قالوا : فما عفت ؟ قال : ما استطعتم ؛ يعنى « الجهل » . قالوا : كم عبد لك ؟ قال :
أربابكم ؛ يعنى : الغضب ، والشهوة ، والأخلاق الرديئة الناشئة منهما .

وقالوا له يوماً : ما اقبح صورتك ! قال : لم أملك الخلقة الذميمة فألام عليها .
ولا ملكتم الخلقة الحسنة فتحمدوا عليها ، وأما ما صار فى ملكى وأتى عليه تديرى
فقد استكملت تزينه وتحسينه بغاية الطوق وقاصية الجهد ؛ واستكتمت شين ما فى ملككم .
قالوا : فما الذى فى الملك من التزين والتهجين ؟ قال : أما التزين فعمارة الذهن بالحكمة .
وجلاء العقل بالأدب ، ووقع الشهوة بالعفاف ، وردع الغضب بالحلم ، وقطع
الحرص بالقنوع ، وإماتة الحسد بالزهد ، وتذليل المرح بالسكون ، ورياضة

النفس حتى تصير مطية قد ارتاضت فتصرفت حيث صرفها فارسها في طلب العليات،
وهجر الدنيات . ومن التهجين : تعطيل الذهن من الحكمة ، وتوسيع العقل بضياح
الأدب ، وإثارة الشهوة باتباع الهوى ، وإضرار الغضب بالانتقام ، وإمداد
الحرص بالطلب .

وقدم إليه رجل طعاماً وقال له : استكثر منه ؛ فقال : عليك بتقديم الأكل ،
وعلينا باستعمال العدل .

وقال : زمام العافية بيد البلاء ، ورأس السلامة تحت جناح العطب ، وباب
الأمن مستور بالخوف ؛ فلا تكونن في حال من هذه الثلاث غير متوقع لضدها .
وقيل له : مالك لا تغضب ؟ قال : أما غضب الإنسانية فقد أغضبه .
وأما غضب البهيمية فقد تركته ؛ لترك الشهوة البهيمية .

واستدعاه الملك « الإسكندر » يوماً إلى مجلسه ؛ فقال للرسول : قل له :
إن الذي منعك من المصير إلينا هو الذي منعنا من المصير إليك ؛ منعك
استغناؤك عني بسلطانك ، ومنعني استغنائى عنك بقناعتي .

وعابه امرأة يونانية بقبح الوجه ودمامة الصورة ؛ فقال : منظر الرجال
بعد الخبر ، وخبر النساء بعد المنظر ؛ فحجلت ، وتابت .

ووقف عليه « الإسكندر » يوماً فقال له : ما تخافني ؟ قال : أنت خير
أم شريو ؟ قال : بل خير ، قال : فما أخوفى من الخير معنى ؛ بل يجب على رجائه .

وكان لأهل مدينة من بلاد « يونان » صاحب جيش جبان ، وطبيب لم يعالج
أحداً إلا قتله ؛ فظهر عليهم عدو . ففزعوا إليه ؛ فقال : اجعلوا طبيكم صاحب
لقاء العدو ، واجعلوا صاحب جيشكم طبيكم .

وقال : اعلم أنك ميت لا محالة . فاجتهد أن تكون حياً بعد موتك ؛ لئلا
تكون لميتك ميتة ثانية .

وقال : كما أن الأجسام تعظم في العين في اليوم الضباب ؛ كذلك تعظم الذنوب عند الإنسان في حال الغضب .

وسئل عن « العشق » ؟ فقال : هو اختيار صادف نفساً فارغة .

ورأى غلاماً معه سراج ، فقال له : تعلم من أين تجيء هذه النار؟ فقال له الغلام : إن أخبرتكى إلى أين تذهب ، أخبرتك من أين تجيء ؛ فأعياء وأخمه ، بعد أن لم يكن يقوى عليه أحد .

ورأى امرأة قد حملها الماء ، فقال : على هذا المعنى جرى المثل : دع الشر يغسله الشر .

ورأى امرأة تحمل نارا ، فقال : نار على نار ، وحامل شر من محمول .

ورأى امرأة متزينة في ملعب ، فقال : لم تخرج ترى ، ولكن ل ترى .

ورأى نساء يتشاورن ، فقال : على هذا جرى المثل : هو ذا الشعبان يستقرض من الأفاعى سماً .

ورأى جارية تتعلم الكتابة ، فقال : يستنى هذا السهم سماً ؛ ليرمى به يوماً ما .

ورأى امرأة ضاحكة ، فقال : لو كنت تدرين الموت لما كنت ضاحكة أبداً .

وقال « للإسكندر » يوماً — وكان يقربه ويدنيه ويأنس بكلامه — :

أيها الملك ! قد آمنت الفقر ؛ فليكن غناك اقتراناً الحمد ، وابتغاء المجد .

٤ — حِكْمُ الشَّيْخِ الْيُونَانِيِّ

وله رموز وأمثال . منها قوله : إن أمك رءوم لكنها فقيرة رعاء ،

وإن أباك لحدث لكنه جواد مقدر ؛ يعنى بالأم « الهيولى » وبالأب « الصورة » ،

وبالرءوم انقيادها ، وبالفقر احتياجها إلى الصورة ، وبالرءونة قلة ثباتها

على ما تحصل عليه ، وأما حداثة الصورة : أى هى مشرقة لك بملايسة الهيولى ،

وأما جودها : أى النقص لا يعتريها من قبل ذاتها ؛ فإنها جواد ، لكن من قبل قبول الهيولى ؛ فإنها إنما تقبل على تقديرها . . . وهذا ما فسر به رمزه ولغزه . وحمل الأم على الهيولى صحيح مطابق للمعنى ، وليس حمل الأب على الصورة بذلك الوضوح ؛ بل حمله على العقل الفعال ، الجواد ، الواهب للصور على قدر استعدادات القوابل . . . أظهر . وقال : لك نسيان : نسب إلى أريك ، ونسب إلى أمك . أنت بأحدهما أشرف ، وبالأخر أوضع ، فاننسب فى ظاهره وباطنه إلى من أنت به أشرف ، وتبرأ فى باطنك وظاهره من أنت به أوضع ؛ فإن الولد الفسيل^(١) يحب أمه أكثر مما يحب أباه . وذلك دليل على دخل العرق وفساد المختل . قيل : أراد بذلك : الهيولى والصورة ، أو البدن والنفس ، أو الهيولى والعقل الفعال .

وقال : قد ارتفع إليك خصمان منك يتنازعان فيك : أحدهما بحق ، والآخر مبطل ، فاحذر أن تقضى بينهما بغير الحق فهلك أنت . والخصمان : أحدهما العقل . والثانى الطبيعة .

وقال : كما أن البدن الخالى من النفس يفوح منه نثر الجيفة . كذلك النفس الخالية من الأدب يحس نقصها بالكلام والأفعال .

وقال : الغائب المطلوب فى طى الشاهد الحاضر . وقال « أبو سليمان السجزي » مفهوم هذا الإطلاق أن كل ما هو عندنا بالحس ها هنا فهو بالعقل لنا هناك . إلا أن الذى عندنا ظل ذاك ؛ ولأن من شأن الظل أنه كما يريك الشيء الذى هو ظله مرة فاضلا عما هو عليه ، ومرة قالصاً عما هو به ، ومرة على قدره . . . عرض الحسبان والتوهم وصاروا مزاحمين لليقين والتحقيق ؛ فينبغى أن تكون عنايتنا بطلب البقاء الأبدى ، والوجود السرمدى أتم ، وأظهر ، وأبقى ، وأبلغ ؛ فبالحق : ما كان الغائب طى الشاهد ، وبتصفح هذا الشاهد يصح ذلك الغائب .

(١) « الفسل » — بفتح فسكون — الرذل الذى لا مهوذة له ، وبكسر فسكون : الأحمق .

وقال « الشيخ اليوناني » : النفس جوهر كريم شريف ، يشبه دائرة قد دارت على مركزها ، غير أنها دائرة لا بعد لها ، ومركزها هو العقل ، وكذلك العقل هو كدائرة قد استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أن النفس والعقل وإن كانا دائرتين ؛ لكن دائرة العقل لا تتحرك أبداً ؛ بل هي ساكنة ذاتية ، شبيهة بمركزها ؛ وأما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها - وهو العقل - حركة الاستكمال . على أن دائرة العقل وإن كانت دائرة شبيهة بمركزها لكنها تتحرك حركة الاشتياق ؛ لأنها تشتاق إلى مركزها وهو « الخير الأول » . وأما دائرة العالم السفلي فإنها تدور حول النفس وإليها تشتاق ، وإنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقاً إلى النفس كشوق النفس إلى العقل ، وشوق العقل إلى الخير المحض الأول ؛ ولأن دائرة هذا العالم جرم ، والجرم يشتاق إلى الشيء الخارج منه ، ويحرص على أن يصير إليه فيعانقه ، فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة ؛ لأنه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح إليها ، ويسكن عندها . وقال : ليس للمبدع الأول تعالى صورة ولا حلية مثل صور الأشياء العالية ، ولا مثل صور الأشياء السافلة ، ولأله قوة مثل قواها ؛ لكنه فوق كل صورة ، وحلية ، وقوة ؛ لأنه مبدعها بتوسط العقل .

وقال : « المبدع الحق » ليس شيئاً من الأشياء ، وهو جميع الأشياء ؛ لأن الأشياء منه ، وقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم : مالك الأشياء كلها هو الأشياء كلها إذ هو علة كونها بآنيته (١) فقط ، وعلة شوقها إليه . وهو خلاف الأشياء كلها وليس فيه شيء مما أبدعه ، ولا يشبه شيئاً منه ، ولو كان كذلك لما كان علة الأشياء كلها ، وإذا كان العقل واحداً من الأشياء فليس فيه عقل ، ولا صورة ، ولا حلية . أبدع الأشياء « بآنيته » فقط ، و « بآنيته » يعلمها ، ويحفظها ، ويدبرها ...

(١) « الآنية » — بألف ممدودة ونون مكسورة وباء مشددة مفتوحة وناء مربوطة — : تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية : كما قال صاحب « التعريفات »

لا بصفة من الصفات ، وإنما وصفناه بالحسنات والفضائل ؛ لأنه علتها ، وأنه الذى جعلها فى الصور ؛ فهو مبدعها .

قال : وإنما تفاضلت الجواهر العالية العقلية ؛ لاختلاف قبولها من النور الأول جل وعز ؛ فإذ لك صارت ذوات مراتب شتى : فمنها ما هو أول فى المرتبة ، ومنها ما هو ثان ، ومنها ما هو ثالث ؛ فاختلفت الأشياء بالمراتب والفصول ، لا بالمواضع والأماكن ، وكذلك الحواس تختلف بأماكنها على أن « القوى الحاسة » فإنها بما لا يفرق بمفارقة الآلة .

وقال : « المبدع » ليس بمتناه ، لا كأنه جثة بسيطة ، وإنما عظم جوهره بالقوة والقدرة - لا بالكمية والمقدار - فليس للأول صورة ولا حلية ، ولا شكل ؛ فإذ لك صار محبوباً معشوقاً تشاقه الصور العالية والسافلة ، وإنما اشتاقت إليه صور جميع الأشياء ؛ لأنه أبدعها وكساها من وجوده حلية الوجود .

وهو قديم ، دائم على حاله لا يتغير ، و « العاشق » يحرص على أن يصير إليه ويكون معه ، و « للمعشوق الأول » عشاق كثيرون ، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شيء ؛ لأنه ثابت ، قائم بذاته ، لا يتحرك .

وأما المنطق الجزئى ؛ فإنه لا يعرف الشيء إلا معرفة جزئية ، وشوق العقل الأول إلى المبدع الأول أشد من شوق سائر الأشياء ؛ لأن الأشياء كلها تحته ، وإذا اشتاق إليه العقل لم يقل للعقل لم صرت مشتاقاً إلى الأول ؛ إذ العشق لا علة له .

وأما المنطق الذى يختص بالنفس فيفحص عن ذلك ويقول : إن الأول هو المبدع الحق ، وهو الذى لا صورة له ، وهو مبدع الصور ؛ فالصور كلها تحتاج إليه ، وتشتاق إليه ؛ وذلك أن كل صورة تطلب مصورها وتحن إليه .

وقال : إن الفاعل الأول أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة . لا يقدر أحد أن ينال علل كونها ، ولم كانت على الحال التى هى الآن عليها ؟ ولا أن يعرفها كنه

معرفة ، ولم صارت الأرض في الوسط ، ولم كانت مستديرة ولم تكن مستطيلة
ولا منحرفة ؟ إلا أن يقول : إن الباري صيرها كذلك وإنما كانت بغاية الحكمة
الواسعة لكل حكمة .

وكل فاعل يفعل بروية وفكرة ، لا بآنيته فقط بل يفصل فيه ؛ فلذلك يكون
فعله لا بغاية الثقافة والإحكام . والفاعل الأول لا يحتاج في إبداع الأشياء إلى روية
وفكر ؛ وذلك أنه ينال العلة بلا قياس ، بل يبدع الأشياء ويعلم علما قبل الروية
والفكر . والعلة ، والبرهان ، والعلم ، والقنوع... وسائر ما أشبه ذلك : إنما كانت
أجزاء وهو الذي أبدعها ، وكيف يستعين بها ، وهي لم تكن بعد ؟ ١ .

٥ - حكم « ثاؤفرستطيس »

كان هذا الرجل من كبار تلامذة « أرسطوطاليس » وكبار أصحابه ، واستخلفه
على « كرسي حكته » بعد وفاته ، وكانت « المتفلسفة » في عهده تختلف إليه .
وتقتبس منه . وله كتب الشروح الكثيرة ، والتصانيف المعبرة ؛ وبالأخص
في « الموسيقى » .

فما يؤثر عنه أنه قال : « الإلهية » لا تتحرك ، ومعناه لا تتغير ولا تتبدل ؛
لا في الذات ، ولا في سنة الأفعال .

وقال : السماء مسكن الكواكب ، والأرض مسكن الناس على أنهم « مثل »
وشبه لما في السماء ؛ فهم الآباء والمديرون ، ولهم نفوس وعقول مميزة ليس
لها أنفس نباتية ؛ فلذلك لا تقبل الزيادة ولا النقصان .

وقال : « الغناء » فضيلة في المنطق أشكلت على النفس وقصرت عن تبين كمها
فأبرزتها لحونا ، وأثارت بها شجونا ، وأضمرت في عرضها فنونا وفتونا .

وقال : « الغناء » شيء يخص النفس دون الجسد فيشغلها عن مصالحها .
كما أن لذة المأكول والمشروب شيء يخص الجسم دون النفس .

وقال : إن النفوس إلى اللحون - إذا كانت محجة - أشد إصغاء منها إلى ما قد تبين لها ، وظهر معناه عندها .

وقال : إن العقل نحوان : أحدهما مطبوع ، والآخر مسموع ؛ فالمطبوع منه كالأرض ، والمسموع منه كالبنر والماء ، فلا يخلص للعقل المطبوع عمل دون أن يرد عليه العقل المسموع ، فينبهه من نومه ، ويطلقه من وثاقه ، ويقلقه من مكانه ؛ كما يستخرج البنر والماء ما في قعر الأرض .

وقال : الحكمة غنى النفس ، والمال غنى البدن ، وطلب غنى النفس أولى ؛ لأنها إذا غنيت بقيت ، والبدن إذا غنى فنى ، وغنى النفس ممدود ، وغنى البدن محدود .

وقال : ينبغي للعاقل أن يدارى الزمان مداراة رجل لا يسبح في الماء الجارى إذا وقع .

وقال : لا يغيطن بسلطان من غير عدل ، ولا يفتى من غير حسن تقدير ، ولا يبلاغه من غير صدق منطق ، ولا يجود في غير إصابة موضع ، ولا بأدب من غير أصالة رأى ، ولا بحسن عمل في غير حينه .

٦ - شبه « برقلس » في قدم العالم

إن القول في « قدم العالم » و « أزلية الحركات » بعد إثبات الصانع ، والقول « بالعلة الأولى » : إنما شهر بعد « أرسطوطاليس » ؛ لأنه خالف القدماء صريحاً ، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهاناً ؛ فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه ، مثل « الإسكندر الأفروديسي » و « ثامسطيوس » و « فورفوريوس » .

وصنف « فورقلس » المنتسب إلى « أفلاطون » ، في هذه المسألة كتاباً

وأورد فيه هذه الشبه ، وإلا فالقدماء إنما أبدوا فيه ما نقلناه سالفا .

الشبهة الأولى { قال : إن الباري تعالى « جواد » بذاته ، وعلة وجود العالم جوده ، و « جوده » قديم لم يزل ؛ فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل . قال : ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد ؛ فإنه يوجب التغير في ذاته ، فهو جواد لذاته ، لم يزل . قال : ولا مانع من فيض جوده ؛ إذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره ، وليس لو اوجب الوجود لذاته حامل على شيء ، ولا مانع من شيء .

الشبهة الثانية { قال : ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعا بالفعل ، أو لم يزل صانعا بالقوة ؛ أي يقدر أن يفعل ، ولا يفعل . فإن كان الأول فالمصنوع معلول لم يزل ، وإن كان الثاني فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج ، ومخرج الشيء من القوة إلى الفعل غير ذات الشيء ؛ فيجب أن يكون له مخرج من خارج يؤثر فيه ؛ وذلك يناقض كونه صانعا مطلقا لا يتغير ولا يتأثر .

الشبهة الثالثة { قال : كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فإنما تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غير فعل إلى فعل ، وكل علة من جهة ذاتها ففعلوها من جهة ذاتها ؛ وإذا كانت ذاتها لم تزل فعلوها لم يزل .

الشبهة الرابعة { قال : إن الزمان لا يكون موجوداً إلا مع الفلك ولا الفلك إلا مع الزمان ؛ لأن الزمان هو العاد لحركات الفلك . ثم لا يجوز أن يقال متى وقبل إلا حين يكون الزمان ، ومتى وقبل أبدى ، فالزمان أبدى فحركات الفلك أبدية ، فالفلك أبدى .

الشبهة الخامسة { قال : إن العالم حسن النظام كامل القوام ، وصانعه جواد خير ، ولا يتقضى الجيد الحسن إلا شريفاً ، وصانعه

ليس بشيء ، وليس يقدر على نقضه غيره ، فليس ينتقض أبداً ، وما لا ينتقض أبداً كان سرمداً .

قال : لما كان الكائن لا يفسد إلا بشيء غريب يعرض
الشبهة السادسة { له ، ولم يكن شيء غريب عن العالم خارجاً منه يجوز أن
يعرض فيفسد : ثبت أنه لا يفسد ، وما لا يتطرق إليه الفساد لا يتطرق إليه
الكون والحدوث ، فإن كل كائن فاسد .

قال : إن الأشياء التي هي في المكان الطبيعي لا تتغير ،
الشبهة السابعة { ولا تتكون ، ولا تفسد ، وإنما تتغير ، وتتكون ، وتفسد
إذا كانت في أماكن غريبة فتجاذب إلى أماكنها ، كالنار التي في أجسادنا تحاول
الانفصال إلى مركزها ، فينحل الرباط ، فيفسد : إذ الكون والفساد إنما يتطرق
إلى المركبات ، لا إلى البسائط التي هي أركان في أماكنها ، ولكنها هي بحالة
واحدة ، وما هو بحال واحدة فهو أزلي .

قال : العقل والنفس والأفلاك تتحرك على الاستدارة ،
الشبهة الثامنة { والطبائع تتحرك إما عن الوسط ، وإما إلى الوسط على
الاستقامة ، وإذا كان كذلك كان التماسد في العناصر إنما هو لتضاد حركاتها ،
والحركة الدورية لا ضد لها ، فلم يقع فيها فساد . قال : وكميات العناصر إنما تتحرك
على استدارة وإن كانت الأجزاء منها تتحرك على الاستقامة ، فالفلك وكميات
العناصر لا تفسد ، وإذا لم يجوز أن يفسد العالم لم يجوز أن يتكون .

وهذه الشبهات هي التي يمكن أن يقال عليها : تنتقض ، وفي كل واحدة منها
نوع مغالطة ، وأكثرها تحكيمات . وقد أفردت لها كتاباً ، أوردت فيه : شبهات
« أرسطوطاليس » ، وهذه ، وتقريرات « أبي علي بن سينا » ، ونقضتها على قوانين
منطقية . فليطلب ذلك .

ومن المتعصبين « لبرقلس » من مهد له عذراً في ذكر هذه الشبهات ، وقال :

إنه كان يناطق الناس منطقيين : أحدهما روحاني بسيط ، والآخر جسماني مركب . وكان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين ، وإنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه ، فخرج من طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة ؛ لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر العلم على طرق كثيرة ، يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ، ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده ، فلا يجدوا على قوله مسلخاً ، ولا يصيبوا مقالاً ولا مطعناً ؛ لأن « برقلس » لما كان يقول بدهر هذا العالم وأنه باق لا يدثر وضع « كتاباً » في هذا المعنى ، فطالعه من لم يعرف طريقته ، ففهموا منه جسمانية قوله دون روحانيته ، فنقضوه على مذهب الدهرية . وفي هذا الكتاب يقول : « لما اتصلت العوالم بعضها ببعض ، وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر : حدثت قشور ، واستبطنت لبوب ؛ فالقشور دائرة ، واللبوب قائمة دائمة لا يجوز الفساد عليها ؛ لأنها بسيطة وحيدة القوى ، فانقسم العالم إلى عالمين : عالم الصفوة واللب ، وعالم الكدورة والقشر ؛ فاتصل بعضه ببعض ، وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم ، فمن وجه : لم يكن بينهما فرق ، فلم يكن هذا العالم دائرة إذ كان متصلاً بما ليس يدثر ، ومن وجه : دثرت القشور ، وزالت الكدورة وكيف تكون القشور غير دائرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية ! وأيضاً : فإن هذا العالم مركب والعالم الأعلى بسيط ، وكل مركب ينحل حتى يرجع إلى البسيط الذي تركب منه ، وكل بسيط باق دائماً غير مضمحل ولا متغير . قال الذي يذب عن « برقلس » : هذا الذي نقل عنه هو المنقول عن مثله ، بل الذي أضاف إليه هذا القول الأول لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه لم يقف على مراعاة ؛ للعلة التي ذكرنا فيما سلف ، وإما لأنه كان محسوداً عند أهل زمانه ؛ لكونه بسيط الفكر ، واسع النظر ، ساير القوى ؛ وكانوا أولئك أصحاب أوهام وخيالات ؛ فإنه يقول في موضع من كتابه : « إن الأوائل منها تكونت العوالم ، وهي باقية لا تدثر ولا تضمحل ، وهي لازمة الدهر ، ماسكة له ؛ إلا أنها

من أول، واحد، لا يوصف بصفة، ولا يدرك بنعت ونطق؛ لأن صور الأشياء كلها منه وتحت، وهي الغاية والمنتهى التي ليس فوقها جوهر هو أعظم منها؛ إلا الأول الواحد، وهو الأحد الذي قوته أخرجت هذه الأوائل، وقدرته أبدعت هذه المبادئ. وقال أيضا: إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته؛ لأنه حق حقا بلا حق، وكل حق حقا فهو تحت إنما هو حق حقا إذ حققه الموجب له الحق، فالحق هو الجوهر الممد للطباع الحياة والبقاء، وهو أفاد هذا العالم بدءاً وبقاء بعد دثور قشوره، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذي كان فيه قد علق به. وقال: إن هذا العالم إذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا بقي بما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية، مثل العوالم العلوية التي بلا نهاية، وكان هذا واحداً منها؛ وبقي جوهر كل قشر ودنس ونخب، ويكون له أهل يلبسه؛ لأنه غير جائز أن تكون الأتفس الطاهرة، التي لا تلبس الأدناس والقشور، مع الأتفس الكثيرة القشور في عالم واحد؛ وإنما يذهب من هذا العالم ما ليس من جهة المتوسطات الروحانية، وما كان القشر والدنس عليه أغلب؛ فأما ما كان من «البارى، تعالى، بلا متوسط، أو كان من متوسط بلا قشر؛ فإنه لا يضمحل. قال: وإنما يدخل القشر على الشيء من غير المتوسطات، فيدخل عليه بالعرض لا بالذات، وذلك إذا كثرت المتوسطات، وبعد الشيء عن الإبداع الأول؛ لأنه حينما قلت المتوسطات في الشيء: كان أنور، وأقل قشوراً ودنساً، وكلما قلت القشور والدنس كانت الجواهر أصنى، والأشياء أبقى.

ومما ينقل عن «برقلس» أنه قال: إن البارى تعالى عالم بالأشياء كلها: أجناسها، وأنواعها، وأشخاصها... وخالف بذلك «أرسطوطاليس»؛ فإنه قال: «يعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة؛ فإن عليه يتعلق بالكميات دون الجزئيات» كما ذكرنا.

ومما ينقل عنه في «قدم العالم» قوله: «لن يتوهم حدوث العالم إلا بعد أن يتوهم

أنه لم يكن ؛ فأبدعه البارى تعالى فى الحالة التى لم يكن . وفى الحالة التى لم يكن لا يخلو من حالات ثلاث : إما أن البارى لم يكن قادراً فصار قادراً ، وذلك محال لأنه قادر لم يزل ؛ وإما أنه لم يرد فأراد ، وذلك محال أيضاً ؛ لأنه مريد ، لم يزل وإما أنه لم تقتض الحكمة [وجوده] وذلك محال أيضاً ؛ لأن الوجود أشرف من العدم على الإطلاق . فإذا بطلت هذه الجهات الثلاث : تشابهها فى الصفة الخاصة ، وهى « القدم » على أصل المتكلم ؛ وكان « القدم » بالذات له دون غيره ، وإن كانا معا فى الوجود . والله الموفق .

٧ — رأى « ثامسطيوس »

وهو الشارح لكلام الحكيم « أرسطوطاليس » ؛ وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشاراته ورموزه ، وهو على رأى « أرسطوطاليس » فى جميع ما ذكرنا من إثبات « العلة الأولى » ، واختار من المذاهب فى « المبادئ » قول من قال : إن المبادئ ثلاثة : الصورة ، والهيولى ، والعدم ؛ وفرق بين العدم المطلق والعدم الخاص ، فإن عدم صورة بعينها عن مادة تقبلها مثل عدم السيفية عن الحديد ليس بعدم السيفية عن الصوف ؛ فإن هذه المادة لا تقبل هذه الصورة أصلاً .

وقال : إن الأفلاك حصلت من العناصر الأربعة - لأن العناصر حصلت من الأفلاك - ففيها نارية ، وهوائية ، ومائية ، وأرضية ؛ إلا أن الغالب على الأفلاك [هو] النارية ، كما أن الغالب على المركبات السفلية هو الأرضية . والكواكب نيران مشتعلة حصلت تراكيها على وجه لا يتطرق إليها الانحلال ؛ لأنها لا تقبل الكون ، والفساد ، والتغير ، والاستحالة ؛ وإلا فالطبائع واحدة . . . والفرق يرجع إلى ما ذكرنا .

ونقل « ثامسطيوس » عن « أرسطوطاليس » و « ثاون » و « أفلاطون » ،

و « ثاوفرسطيس » ، و « فرفوريوس » ، و « فلوطرخيس » ، - وهو رأيه - : أن في العالم أجمع طبيعة واحدة عامة ، وكل نوع من أنواع النبات والحيوان يختص بطبيعة خاصة ؛ وحدوا الطبيعة العامة بأنها مبدأ الحركات في الأشياء والسكون فيها على الأمر الأول من ذواتها ، وهي علة الحركة في المتحركات ، وعلة السكون في الساكنات . وزعموا : أن الطبيعة هي التي تدبر الأشياء كلها في العالم - حيوانه ، ونباته ، ومواته - تدبراً طبيعياً ، وليست هي حية ، ولا قادرة ، ولا مختارة ؛ ولكن لا تفعل إلا حكمة وصواباً ، وعلى نظم صحيح وترتيب محكم .

قال « ثامسطيوس » : قال « أرسطوطاليس » ، في مقالة اللام : « إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب - وإن لم تكن حيواناً - ؛ لأنها ألهمت من سبب هو أكرم منها » ، وأوماً إلى أن السبب هو الله عز وجل . وقال أيضاً : « إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة هي مستعلة على الكون والفساد بكيئتها وجزئيتها ؛ يعني الفلك والنيرات ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد لا كلياتها ؛ يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الأسطقسات .

٨ - رأى « الإسكندر الأفروديسى »

وهو من كبار الحكماء رأياً وعلماً ، وكلامه أمتن ، ومقالته أرقن . وافق « أرسطوطاليس » ، في جميع آرائه ، وزاد عليه في الاحتجاج على أن البارئ تعالى عالم بالأشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نسق واحد ، وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير عليه بتغير المعلوم ، ولا يتكثر بتكثره .

وبما انفرد به أن قال : كل « كوكب » ذو نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ، ولا يقبل التحريك من غيره أصلاً ؛ بل إنما يتحرك بطبعه واختياره إلا أن حركاته لا تختلف أبداً ؛ لأنها دورية .

وقال : لما كان الفلك محيطة بما دونه ، وكان الزمان جارياً عليه ؛ لأن الزمان هو العاد للحركات أو هو عدد الحركات ، ولما لم يكن يحيط بالفلك شيء آخر ، ولا كان الزمان جارياً عليه . . . لم يجوز أن يفسد الفلك ويكون ؛ فلم يكن قابلاً للكون والفساد ، وما لم يقبل الكون والفساد كان قديماً أزلياً .

وقال في كتابه « في النفس » : إن الصناعة تقبل الطبيعة ، وإن الطبيعة لا تقبل الصناعة .

وقال : للطبيعة لطف وقوة ، وإن أفعالها تفوق في البراعة واللطف كل أعجوبة يتلطف فيها بصناعة من الصناعات .

وقال في ذلك الكتاب : لا فعل للنفس دون مشاركة البدن حتى التصور بالعقل ؛ فإنه مشترك بينهما ، وأوماً إلى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلاً ؛ حتى القوة العقلية . وخالف [بذلك] أستاذه « أرسطوطاليس » ؛ فإنه قال : الذي يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هي القوة العقلية فقط . ولذاتها في ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط ؛ إذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ بها . والمتأخرون يثبتون بقاءها على هيئات أخلاقية استفادتها من مشاركة البدن ؛ لتستعد بها لقبول هيئات ملكية في ذلك العالم .

٩ — رأى « فرغوريوس »

وهو أيضاً على رأى « أرسطوطاليس » في جميع ما ذهب إليه ، وهو الشارح لكلام « أرسطو » أيضاً ؛ وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشاراتهِ وجميع ما ذهب إليه .

ويدعى أن الذي يحكى عن « أفلاطون » من القول بحدوث العالم غير صحيح ؛ قال في رسالته إلى « أبانوا » : وأما ما قذف به « أفلاطون » عندكم من أنه يضع

للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة، وذلك أن « أفلاطون » ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانيا لكن ابتداء على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداءه .

وقد أرى أن المتوهم عليه في قوله : إن العالم مخلوق ، وإنه حدث لا من شيء . وإنه خرج من لا نظام إلى نظام ... قد خطأ وغلط ؛ وذلك أنه لا يصح دائما أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجود شيء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وإنما يعني « أفلاطون » : أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود وإن وجد أنه لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق . قال : وقال في الهيولي : إنها أمر قابل للصور وهي كبيرة وصغيرة ، وهما في الموضوع والحد واحد . ولم يبين العدم . كما ذكره « أرسطوطاليس » ، إلا أنه قال : الهيولي لا صورة لها ؛ فقد علم أن عدم الصورة في الهيولي . وقال : إن المركبات كلها إنما تتكون بالصور على سبيل التغير ، وتفسد بخلو الصور عنها .

وزعم « فرفوريوس » : أن من الأصول الثلاثة التي هي الهيولي والصورة والعدم : أن كل جسم إما ساكن وإما متحرك ، وههنا شيء يكون ما يتكون ، ويحرك الأجسام ، وكل ما كان واحداً بسيطاً ففعله واحد بسيط . وكل ما كان كثيراً مركباً فأفعاله كثيرة مركبة ، وكل موجود ففعله مثل طبيعته ؛ ففعل الله بذاته فعل واحد بسيط وباقي أفعاله يفعلها بمتوسط مركب . قال : وكل ما كان موجوداً فله فعل من الأفعال مطابق لطبيعته ، ولما كان البارئ تعالى موجوداً ففعله الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود ، ففعل فعلاً واحداً وحرك حركة واحدة وهو الاجتلاب إلى شبهه ؛ يعني الوجود . ثم إما أن يقال : كان المفعول معدوماً يمكن أن يوجد ، وذلك هو طبيعة الهيولي بعينها ، فيجب أن يسبق الوجود لطبيعة ما قابلة للوجود . وإما أن يقال : لم يكن معدوماً يمكن أن يوجد بل أوجده عن لاشيء . وأبدع وجوده من غير توهم شيء سبقه ، وهو ما يقوله الموحدون .

قال : فأول فعل فعله هو الجوهر ، إلا أن كونه جوهرأ وقع بالحركة فيوجب

أن يكون بقاؤه جوهرأ بالحركة ؛ وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأول لكن من التشبه بذلك الأول . وكل حركة تكون فإما أن تكون على خط مستقيم وإما على الاستدارة ، فتحرك الجوهر بهاتين الحركتين . ولما كان وجود الجوهر بالحركة وجب أن يتحرك الجوهر في جميع الجهات التي يمكن فيها الحركة ؛ فيتحرك جميع الجوهر في جميع الجهات حركة مستقيمة على جميع الخطوط وهي ثلاثة : الطول ، والعرض ، والعمق ؛ إلا أنه لم يكن له أن يتحرك على هذه الخطوط بلا نهاية ؛ إذ ليس يمكن فيما هو بالفعل أن يكون بلا نهاية ؛ فتحرك الجوهر في هذه الأقطار الثلاثة حركة متناهية على خطوط مستقيمة ، وصار بذلك جسماً . وبقي عليه أن يتحرك بالاستدارة على الجهة التي يمكن فيها أن يتحرك بأجمعه حركة على الاستدارة ؛ لأن الدائر يحتاج إلى شيء ساكن في وسط منه ، فعند ذلك انقسم الجوهر فتحرك بعضه على الاستدارة وسكن بعضه في الوسط . قال : وكل جسم يتحرك فيماس جسماً ساكناً في طبيعته قبول التأثير منه حركة معه ، وإذا حركة سخن وإذا سخن لطف ، وانحل ، وخف . . . ؛ فكانت النار تلي الفلك . والجسم الذي يلي النار يبعد عن الفلك ويتحرك بحركة النار فتكون حركته أقل ، فلا يتحرك لذلك بأجمعه لكن جزء منه ، فيسخن دون سخونة النار . . . وهو الهواء . والجسم الذي يلي الهواء لا يتحرك لبعده عن المحرك ؛ فهو بارد لسكونه وحار حرارة يسيرة بمجاورته الهواء ؛ ولذلك انحل قليلاً . . . وهو الماء . وأما الجسم الذي يلي الماء - في الوسط - ؛ فلأنه بعد في الغاية عن الفلك ولم يستفد من حركته شيئاً ولا قبل منه تأثيراً : سكن وبرد . . . وهذه هي الأرض . وإذا كانت هذه الأجسام تقبل التأثير بعضها من بعض اختلطت وتولد عنها أجسام مركبة . . . وهذه هي الأجسام المحسوسة .

وقال : الطبيعة تفعل بغير فكر ولا عقل ولا إرادة ، ولكنها ليست تفعل بالبحث والاتفاق والخيوط ؛ بل لا تفعل إلا ماله نظم وترتيب وحكمة ، وقد تفعل

شيئا من أجل شيء ؛ كما تفعل البر لغذاء الإنسان وتهييء أعضائه لما يصلح له .
وقد قسم « فرفوريوس » مقالة « أرسطوطاليس » في الطبيعة خمسة أقسام :

أحدها العنصر ، والثاني الصورة ، والثالث المجتمع منهما كالإنسان ، والرابع
الحركة الجاذبة في الشيء - بمنزلة حركة النار الكائنة الموجودة فيها - إلى فوق ،
والخامس الطبيعة العامة للكل ؛ لأن الجزئيات لا يتحقق وجودها إلا عن كل
بشمليها . ثم اختلفوا في مركزها ؛ فمن الحكماء من صار إلى أنها فوق الكل ، وقال
آخرون إنها دون الفلك ؛ قالوا : والدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبثقة
في العالم الموجبة للحركات والأفعال ؛ كذهاب النار والهواء إلى فوق ، وذهاب
الماء والأرض إلى تحت ؛ فلم يبق لنا أنه لولا قوى فيها أوجبت تلك الحركات
وكانت مبدأ لها لم توجد فيها ؛ وكذلك ما يوجد في النبات والحيوان من قوة
الغذاء وقوة النمو والنشوء .

الباب الرابع : المتأخرون من فلاسفة الإسلام

١ - مثل | يعقوب بن إسحاق الكندي . وحنين بن إسحاق . ويحيى النحوي .
 وأبي الفرج المفسر . وأبي سليمان السجزي . وأبي سليمان محمد
 ابن مضر المقدسي . وأبي بكر ثابت بن قرّة الحراتي . وأبي تمام يوسف بن محمد
 النيسابوري . وأبي زيد أحمد بن سهل البلخي . وأبي محارب الحسن بن سهل
 ابن محارب القمي . وأحمد بن الطيب السرخسي . وطلحة بن محمد النسفي . وأبي حامد
 أحمد بن محمد الأسفزاری . وعيسى بن علي بن عيسى الوزير . وأبي علي أحمد
 ابن محمد بن مسكويه . وأبي زكريا يحيى بن عدي الصيمري . وأبي الحسن محمد
 ابن يوسف العامري . وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي . . . وغيرهم .
 وإنما علامة القوم « أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا » ، قد سلكوا كلهم
 طريقة « أرسطوطاليس » ، في جميع ما ذهب إليه وانفرد به ؛ سوى كلمات يسيرة
 ربما رأوا فيها رأي « أفلاطون » والمتقدمين . ولما كانت طريقة « ابن سينا »
 أدق عند الجماعة ، ونظرة في الحقائق أغوص ؛ اخترت نقل طريقته من « كتبه »
 على إيجاز واختصار ؛ كأنها : عيون كلامه ، ومتون مرامه . وأعرضت عن نقل
 طرق الباقيين . . . و « كل الصيد في جوف الفرا » .

١ - « ابن سينا » : كلامه في المنطق

قال أبو علي « الحسين بن عبد الله بن سينا » : العلم إما تصور ، وإما تصديق .
 أما « التصور » ، فهو العلم الأول ، وهو أن تدرك أمراً ساذجاً من غير أن تحكم
 عليه بنفي أو إثبات ؛ مثل تصورنا ماهية الإنسان . وأما « التصديق » فهو أن تدرك
 أمراً وأمكنك أن تحكم عليه بنفي أو إثبات ؛ مثل تصديقنا بأن لكل مبدءاً .
 وكل واحد من القسمين منه ما هو أولى ، ومنه ما هو مكتسب . فالتصور

المكتسب إنما يستحصل د بالحد ، وما يجري مجراه ، والتصديق المكتسب إنما يستحصل د بالقياس ، وما يجري مجراه ؛ د فالحد ، و د القياس ، آلتان بهما تحصل المعلومات التي لم تكن حاصلة فتصير معلومة بالروية . وكل واحد منهما منه ما هو حقيقي ، ومنه ما هو دون الحقيقي ولكنه نافع منفعة بحسبه ، ومنه ما هو باطل مشتبّه بالحقيقي . والفطرة الإنسانية غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف إلا أن تكون مؤيدة من عند الله عز وجل ؛ فلا بد إذا للناظر من آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره ؛ وذلك هو الغرض من المنطق .

ثم إن كل واحد من الحد والقياس فتواف من معان معقولة بتأليف محدود ، فيكون لها مادة منها ألقت وصورة بها التأليف ، والفساد قد يعرض من إحدى الجهتين وقد يعرض من جتهيهما معا . فالمنطق هو الذي نعرف به : من أى المواد والصور يكون الحد الصحيح والقياس السديد الذي يوقع يقينا ، ومن أيها ما يوقع عقداً شديداً باليقين ، ومن أيها ما يوقع ظنا غالباً ، ومن أيها ما يوقع مغالطة وجهاً ؛ وهذه فائدة المنطق . ثم لما كانت المخاطبات النظرية بالألفاظ مسموعة ، والأفكار العقلية بأقوال عقلية ؛ فتلک المعاني التي في الذهن من حيث يتأدى بها إلى غيرها كانت موضوعات المنطق . ومعرفة أحوال تلك المعاني مسائل علم المنطق . وكان المنطق بالنسبة إلى المعقولات على مثال النحو بالنسبة إلى الكلام ، والمروض إلى الشعر ؛ فوجب على المنطق أن يتكلم في الألفاظ أيضا من حيث تدل على المعاني .

واللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه ؛ أحدها بالمطابقة ، والثاني بالتضمن ، والثالث بالالتزام . وهو ينقسم إلى مفرد ، ومركب ؛ فالمفرد ما يدل على معنى وجزء من أجزائه لا يدل على جزء من أجزاء ذلك المعنى بالذات ؛ أى حين هو جزء له ، والمركب هو الذي يدل على معنى وله أجزاء منها يلتم مسموعه ؛ ومن معانيها يلتم معنى الجملة . والمفرد ينقسم إلى كلي . وجزئي ؛ والكلي

هو الذى يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق ؛ ولا يمنع نفس مفهومه عن الشراكة فيه ، والجزئى هو ما يمنع نفس مفهومه ذلك . ثم الكلى ينقسم إلى ذاتى ، وعرضى ؛ والذاتى هو الذى يقوم ماهية ما يقال عليه ، والعرضى : هو الذى لا يقوم ماهيته ؛ سواء كان غير مفارق فى الوجود والوهم ، أو مفارقا بين الوجود ، أو غير بين الوجود له . ثم الذاتى ينقسم إلى ما هو مقول فى جواب ما هو ؟ وهو اللفظ المفرد الذى يتضمن جميع المعانى الذاتية التى يقوم الشيء بها ، و الفرق بين المقول فى جواب ما هو وبين الداخلى فى جواب ما هو . وإلى ما هو مقول فى جواب أى شيء هو ؟ وهو الذى يدل على معنى تتميز به أشياء مشتركة فى معنى واحد تميزاً ذاتياً . وأما العرضى فقد يكون ملازماً فى الوجود والوهم وبه يقع تمييز أيضاً لا ذاتياً ، وقد يكون مفارقاً . و الفرق بين العرضى والعرض الذى هو قسم الجوهر .



وأما رسوم الألفاظ الخمسة التى هى : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ؛ والعرض العام : فالجنس يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق الذاتية فى جواب ما هو ؟ . والنوع يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فى جواب ما هو ؟ إذا كان نوع الأنواع ؛ وإذا كان نوعاً متوسطاً فهو المقول على كثيرين مختلفين فى جواب ما هو ؟ ويقال عليه قول آخر فى جواب ما هو بالشركة ؟ . . . وينتهى الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه ، وإن قدر فوق الجنس أمر أعم منه فيكون « العموم » بالتشكيك ؛ و « النزول » إلى « نوع » لا نوع تحته ، وإن قدر دون النوع صنف أنخص فيكون الخصوص بالعوارض . ويرسم الفصل بأنه الكلى الذاتى الذى يقال به على نوع تحت جنسه : بأنه أى شيء هو ؟ . وترسم الخاصة بأنها هى الكلى الدال على نوع واحد فى جواب أى شيء هو ، لا بالذات . ويرسم العرض العام بأنه الكلى المفرد الغير الذاتى ، ويشترك فى معناه كثيرون ، ووقوع العرض على هذا وعلى الذى هو قسم الجوهر ووقوع بمعنيين مختلفين .

في المركبات : الشيء إما عين موجودة ، وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن ؛ ولا يختلفان في النواحي والأمم . وإما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن ، وإما كتابة دالة على اللفظ ؛ ويختلفان في الأمم . فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على الصورة في الذهن ، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة . ومبادئ القول : إما اسم ، وإما كلمة ، وإما أداة . فالاسم لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى ، والكلمة لفظ مفرد يدل على معنى وعلى الزمان الذي فيه ذلك المعنى لموضوع ما غير معين ، والأداة لفظ مفرد إنما يدل على معنى يصح أن يوضع أو يحمل بعد أن يقترن باسم أو كلمة ، وإذا ركب اللفظ تركيباً يتردى إلى معنى فحينئذ يسمى قولاً . ووجوه التركيبات مختلفة ؛ وإنما يحتاج المنطقي إلى تركيب خاص ؛ وهو أن يكون بحيث يتطرق إليه التصديق والتكذيب . فالقضية هي : كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب ، والحمالية منها : كل قضية فيها النسبة المذكورة بين شيئين ليس في كل منهما هذه النسبة إلا بحيث يمكن أن يدل على كل واحد منها بلفظ مفرد . والشرطية منها : كل قضية فيها هذه النسبة بين شيئين فيهما هذه النسبة من حيث هي مفصلة ، والمتصلة من الشرطية : هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى من القضايا الشرطية ، والمنفصلة منها : ما توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى من القضايا الشرطية . والإيجاب هو إيقاع هذه النسبة وإيجادها ؛ وفي الحمالية هو الحكم بوجود محمول لموضوع ، والسلب هو رفع هذه النسبة الوجودية ؛ وفي الحمالية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع . والمحمول هو المحكوم به . والموضوع هو المحكوم عليه . والمخصوصة قضية حمالية موضوعها شيء جزئي ، والمبهمة قضية حمالية موضوعها كلي ولكن لم يبين أن الحكم في كله أو في بعضه ؛ ولا بد أنه في البعض وشك في أنه في الكل فحكمه حكم الجزئي . والمخصوصة هي التي موضوعها كلي والحكم عليه مبين أنه في كله أو بعضه ؛ وقد تكون موجبة وسالبة . والسور

هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر ؛ ككل ، ولا واحد ، وبعض ، ولا كل .
والقضيتان المتقابلتان هما اللتان تختلفان بالسلب والإيجاب وموضوعهما ومحمولهما
واحد : في المعنى ، والإضافة ، والقوة ، والفعل ، والجزء ، والكل ، والمكان ،
والزمان ، والشرط . والتناقض هو التقابل بين قضيتين في الإيجاب والسلب تقابلا
يجب عنه لذاته أن يقتضا الصدق والكذب ؛ ويجب أن يراعى فيه الشرائط
المذكورة . والقضية البسيطة هي التي موضوعها ومحمولها اسم محصل ، والمعدولة
هي التي موضوعها أو محمولها غير محصل ؛ كقولنا : زيد هو غير بصير ، والعدمية
هي التي محمولها أحسن المتقابلين ؛ أي دل على عدم شيء من شأنه أن يكون للشيء ،
أو لثبوته ، أو لجنسه ؛ مثل قولنا : زيد جائر . ومادة القضايا هي حالة للمحمول
بالقياس إلى الموضوع يجب بها - لا محالة - أن يكون له دائماً في كل وقت في إيجاب
أو سلب ؛ أو غير دائم له في إيجاب ولا سلب . وجهات القضايا ثلاث : واجب
ويدل على دوام الوجود ، ويمتنع ويدل على دوام العدم ، ويمكن ويدل على
لادوام وجود ولا عدم . والفرق بين الجهة والمادة : أن الجهة لفظة مصرح
بها تدل على أحد هذه المعاني ، والمادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها ؛
وربما تخالفاً ؛ كقولك زيد يمكن أن يكون حيواناً ، فالمادة واجبة والجهة ممكنة .
والممكن يطلق على معنيين : أحدهما ما ليس بمتمتع ، وعلى هذا : الشيء إما يمكن
وإما يمتنع وهو الممكن العامي ؛ والثاني ما ليس بضروري في الحالتين - أعني
الوجود والعدم - وعلى هذا : الشيء إما واجب وإما يمتنع وإما يمكن ، وهو
الممكن الخاصي . ثم إن الواجب واليمنع بينهما غاية الخلاف ؛ مع اتفاقهما
في معنى الضرورة ؛ فإن الواجب هو ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم
منه محال ، واليمنع ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال ، والممكن
الخاصي هو ما ليس بضروري الوجود والعدم . والحمل الضروري على أوجه
سته تشترك كلها في الدوام : الأول أن يكون الحمل دائماً لم يزل ولا يزال .

والثاني أن يكون الحل دائماً ما دامت ذات الموضوع موجودة لم تفسد ؛
وهذان هما المستعملان والمرادان إذا قيل إيجاب أو سلب ضروري ، والثالث
أن يكون الحل دائماً ما دامت ذات الموضوع موصوفة بالصفة التي جعلت موضوعه
معه ، والرابع أن يكون الحل موجوداً وليس له ضرورة بلا هذا الشرط ،
والخامس أن تكون الضرورة وقتاً ما معيناً لا بدمته ، والسادس أن تكون
الضرورة وقتاً ما غير معين . ثم إن « ذوات الجهة » قد تتلازم طرداً وعكساً
وقد لا تتلازم ؛ فواجب أن يوجد يلزمه : ممتنع أن لا يوجد ، وليس يمكن بالمعنى
العامي أن لا يوجد ؛ وتقائض هذه متعاكسة . . . وقس عليه سائر الطبقات .
وكل قضية فإما ضرورية ، وإما ممكنة ، وإما مطلقة ؛ فالضرورية مثل قولنا :
كل ب أ بالضرورة : أي كل واحد واحد بما يوصف بأنه ب ، دائماً ، أو غير
دائم ؛ فذلك الشيء دائماً ما دامت عين ذاته موجودة يوصف بأنه أ . وللممكنة
فهي التي حكمها من إيجاب أو سلب غير ضروري . والمطلقة فيها رأيان : أحدهما
أنها التي لم يذكر فيها جهة ضرورة للحكم أو إمكان للحكم بل أطلق إطلاقاً ،
والثاني ما يكون الحكم فيها موجوداً لا دائماً بل وقتاً ما ؛ وذلك الوقت إما ما دام
الموضوع موصوفاً بما وصف به ، أو ما دام المحمول محكوماً به ، أو في وقت
معين ضروري ، أو في وقت ضروري غير معين . وأما العكس فهو تصوير
الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والإيجاب بحاله والصدق
والكذب بحاله ، والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، وأما السالبة الجزئية
فلا تنعكس ، والموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية ، والموجبة الجزئية تنعكس
مثل نفسها .

في القياس ومبادئه وأشكاله ونتائجه : المقدمة : قول يوجب شيئاً لشيء
أو يسلب شيئاً عن شيء : جعلت جزء قياس . والحد : ما تنحل إليه المقدمة من جهة
ما هي مقدمة ، والقياس : هو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزوم عنها بذاتها

قول آخر غيرها اضطراراً ؛ وإذا كان بيننا لزومه يسمى قياساً كاملاً ، وإذا احتاج إلى بيان فهو غير كامل . والقياس ينقسم إلى اقتراني واستثنائي ، والاقتراني أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولاً فيه بالفعل بوجه ما ، والاستثنائي أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولاً فيه بالفعل . والاقتراني إنما يكون عن مقدمتين يشتركان في حد ويفترقان في حدين ؛ فتكون الحدود ثلاثة ؛ ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط ويربط ما بين الحدين الآخرين ؛ فيكون ذلك هو اللازم ويسمى نتيجة ، فالمكرر يسمى حداً أو وسط ، والباقيان طرفين ، والذي يريد أن يصير محمول اللازم يسمى الطرف الأكبر ، والذي يريد أن يكون موضوع اللازم يسمى الطرف الأصغر ، والمقدمة التي فيها الطرف الأكبر تسمى الكبرى ، والتي فيها الطرف الأصغر تسمى الصغرى ، وتأليف الصغرى والكبرى يسمى قرينة ، وهيئة الاقتران تسمى شكلاً ، والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر تسمى قياساً ، واللازم ما دام لم يلزم بعد بل يساق إليه القياس يسمى مطلوباً ، وإذا لزم يسمى نتيجة . والحد الأوسط إن كان محمولاً في مقدمة وموضوعاً في الأخرى يسمى ذلك الاقتران شكلاً أولاً ، وإن كان محمولاً فيهما يسمى شكلاً ثانياً ، وإن كان موضوعاً فيهما يسمى شكلاً ثالثاً . وتشترك الأشكال كلها في أنه لا قياس عن جزئيتين ، وتشترك - ما خلا الكائنة عن الممكنات - في أنه لا قياس عن سالتين ، ولا عن صغرى سالبة كبراهها جزئية . والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين في الكم والكيف . وشريطة الشكل الأول أن تكون كبراه كلية وصغراه موجبة . وشريطة الشكل الثاني أن تكون الكبرى فيه كلية وإحدى المقدمتين مخالفة الأخرى في الكيف ؛ ولا ينتج إذا كانت المقدمتان مكنتين أو مطلقتين الإطلاق الذي لا ينعكس على نفسه كليهما ، وشريطة الشكل الثالث أن تكون الصغرى موجبة ، ثم لا بد من كلية في كل شكل . ويرجع في « المختلطات » إلى تصانيفه . وأما القياسات الشرطية بقضاياها ؛ فاعلم أن الإيجاب والسلب ليس يختص

بالخليات ، بل وفي الاتصال والانفصال ؛ فإنه كما أن الدلالة على وجود الحمل إيجاب في الحمل ، كذلك الدلالة على وجود الاتصال إيجاب في المتصل ، والدلالة على وجود الانفصال إيجاب في المنفصل ؛ وكذلك السلب ، وكل سلب فهو إبطال الإيجاب ورفع . وكذلك يجري فيهما الحصر والإهمال . وقد تكون القضايا كثيرة والمقدمة واحدة . والاقتران من المتصلات أن يجعل مقدم أحدهما تالي الآخر ؛ فيشتركان في التالي ، أو يشتركان في المقدم ؛ وذلك على قياس الأشكال الخمية ، والشرائط فيها واحدة ، والنتيجة شرطية تحصل من اجتماع المقدم والتالي اللذين هما كالطرفين . والاقتران من المنفصلات فلا تكون في جزء تام بل تكون في جزء غير تام ، وهو جزء تال أو مقدم . والاستثنائية مؤلفة من مقدمتين : إحداهما شرطية ، والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأها ؛ ويجوز أن تكون حملية وشرطية ؛ وتسمى المستثناة . والمستثناة من قياس فيه شرطية متصلة إن كان [الاستثناء] من المقدم فيجب أن يكون عين المقدم لينتج عين التالي ، وإن كان من التالي فيجب أن يكون تقيضه لينتج تقيض المقدم ، واستثناء تقيض المقدم وعين التالي لا ينتج شيئاً . وأما إذا كانت الشرطية منفصلة فإن كانت ذات جزأين فقط موجبتين فأيهما استثنيت عنه أنتج تقيض الباقي ، وأيهما استثنيت تقيضه أنتج عين الباقي .

وأما القياسات المركبة فهي ما إذا حلت إلى أفرادها كان ما ينتج كل واحد منها شيئاً آخر ؛ إلا أن نتائج بعضها مقدمات لبعض ، وكل نتيجة فإنها تستتبع عكسها ، وعكس تقيضها ، وجزأها ، وعكس جزئها ؛ إن كان لها عكس . والمقدمات الصادقة تنتج نتيجة صادقة ، ولا ينعكس ؛ فقد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة . والدور : أن تأخذ النتيجة وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية ؛ وإنما يمكن إذا كانت الحدود في المقدمات متعكسة متساوية . وعكس القياس : هو أن تأخذ مقابل النتيجة بالضد أو التقيض وتضيفه إلى إحدى المقدمتين فينتج

مقابل النتيجة الأخرى : احتيالا في الجدل . وقياس الخلف : هو الذي يبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه ؛ فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقتراني وقياس استثنائي . والمصادرة على المطلوب الأول : هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد فيه إنتاجه ، وربما تكون في قياس واحد ، وربما تبين في قياسات ، وحيثما كان أبعد كان من القبول أقرب . والاستقراء : هو حكم على كلى لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلى ؛ إما كلها وإما أكثرها . والتشيل : هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء ؛ على أن ذلك الحكم كلى على المتشابه فيه ؛ فيكون المحكوم عليه هو المطلوب ، والمنقول منه الحكم هو المثال ، والمعنى المتشابه فيه هو الجامع . وحكم الرأي : مقدمة محدودة كلية في أن كذا كائن أو غير كائن وصواب أم خطأ . والدليل : قياس إضماري حده الأوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر دائماً كيف كان ذلك التبع . والقياس الفراسي شبيه بالدليل من وجه وبالتشيل من وجه . في مقدمات القياس من جهة ذواتها ، وشرائط البرهان : المحسوسات هي أمور أوقع التصديق بها الحس ، والمجربات هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس ، والمقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول ؛ إما لأمر سماوي يختص به ؛ أو لرأى وفكر قوى تميز به ، والوهميات آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس ، والذائعات آراء مشهورة محدودة أوجب التصديق بها شهادة الكل ، والمظنونات آراء يقع التصديق بها لا على اثبات بل يخطر إمكان نقيضها بالبال ؛ ولكن الذهن يكون إليها أميل ، والمتخيلات هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها ؛ بل لتخيل شيئاً على أنه شيء آخر على سبيل المحاكاة ، والأوليات هي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب أوجب التصديق بها ، والبرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني . واليقينيات : إما أوليات وما جمع منها ؛ وإما تجريبيات ؛ وإما محسوسات .

وبرهان اللم : هو الذى يعطيك علة اجتماع طرفى النتيجة فى الوجود والذهن جميعا .
وبرهان الإن : هو الذى يعطيك علة اجتماع طرفى النتيجة عند الذهن والتصديق به .
والمطالب أربعة : هل مطلقاً ؛ هو تعرف حال الشيء فى الوجود أو العدم مطلقاً ،
وهل مقيداً ؛ وهو تعرف وجود الشيء على حال ما ، أو ليس . « ما » : يعرف
التصور ؛ وهو إما بحسب الاسم ؛ أى ما المراد باسم كذا ؟ وهذا يتقدم كل مطلب ،
وإما بحسب الذات ؛ أى ما الشيء فى وجوده ؟ وهو يعرف حقيقة الذات ؛
ويتقدمه « اهل المطلق » . « لم » : يعرف العلة بحجاب « هل » ؛ وهو إما علة
التصديق فقط ؛ وإما علة نفس الوجود . وأما « أى » ، فهو بالقوة داخل فى « اهل
المقيد » وإنما يطلب التمييز إما بالصفات الذاتية ، وإما بالخواص . والأمور التى
يلتم منها أمر البراهين ثلاثة : موضوعات ، ومسائل ، ومقدمات . فالموضوعات
يرهن فيها ، والمسائل يبرهن عليها ، والمقدمات يبرهن بها ؛ ويجب أن تكون
صادقة يقينية ذاتية ؛ وتنتهى إلى مقدمات أولية مقولة على الكل ، كلية ؛
وقد تكون ضرورية إلا على الأمور المتغيرة التى هى فى الأكثر على حكم ما ؛
فتكون أكثرية ، وتكون عللاً لوجود النتيجة ؛ فتكون مناسبة . « اهل الذاتى » ،
يقال على وجهين : أحدهما أن يكون المحمول مأخوذاً فى حد الموضوع ، والثانى
أن يكون الموضوع مأخوذاً فى حد المحمول . « المقدمة الأولية » ، على وجهين :
أحدهما أن التصديق بها حاصل فى أول العقل ، والثانى من جهة أن
الإيجاب والسلب لا يقال على ما هو أعم من الموضوع قولاً كلياً .
« المناسب » هو أن لا تكون المقدمات فيه من علم غريب . « الموضوعات »
هى التى توضع فى العلوم فيبرهن على أعراضها الذاتية . « المسائل » هى القضايا
الخاصة بعلم علم ؛ المشكوك فيها المطلوب برهاتها . والبرهان يعطى حكم اليقين الدائم ،
وليس فى شيء من الفاسدات عقد دائم ؛ فلا برهان عليها ، ولا برهان أيضاً
على الحد لأنه لا بد حينئذ من حد أوسط مساو للطرفين ؛ لأن الحد والمحدود

متساويان ، وذلك الأوسط لا يخلو : إما أن يكون حداً آخر ، أو يكون رسماً ، أو خاصة . فأما الحد الآخر فإن السؤال في اكتسابه ثابت ، فإن اكتسب بحد ثالث فالأمر ذاهب إلى غير نهاية ، وإن اكتسب بالحد الأول فذلك دور ، وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا الحد ؟ على أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد حدان تامان على ما سنوضح بعد ، وإن كانت الوسطة غير حد فكيف صار ما ليس بحد أعرف وحوذاً للحدود من الأمر الذاتي المقوم له وهو الحد ؟ وأيضاً فإن الحد لا يكتسب بالقسمة ؛ فإن القسمة تضع أقساماً ، ولا تحمل من الأقسام شيئاً بعينه إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل ؛ وأما استثناء نقيض قسم ليعتد القسم الداخل في الحد ؛ فهو لإبادة الشيء بما هو مثله أو أخفى منه ؛ فإنك إذا قلت : لكن ليس الإنسان غير ناطق ؛ فهو إذاً ناطق : لم تكن أخذت في الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة ، وأيضاً فإن الحد لا يكتسب من حد الضد فليس لكل محدود ضد ؛ ولا أيضاً حد أحد الضدين أولى بذلك من حد الضد الآخر ، و« الاستقرار » لا يفيد علماً كلياً فكيف يفيد الحد ؟ لكن الحد يقتصر بالتركيب ؛ وذلك بأن تعتمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم ، وتنظر من أي جنس هي من العشرة فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس وتجمع العدة منها بعد أن تعرف أيها الأول ، وأيها الثاني ؛ فإذا جمعت هذه المحمولات ووجدنا منها شيئاً مساوياً للحدود من وجهين فهو « الحد » : أحدهما المساواة في الحمل ، والثاني المساواة في المعنى ؛ وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة ذاته لا يشذ منه شيء ، فإن كثيراً مما يميز الذات يكون قد أخل ببعض الأجناس أو ببعض الفصول ؛ فيكون مساوياً في الحمل ولا يكون مساوياً في المعنى ، وبالعكس ، ولا يلتفت في الحد إلى أن يكون وجيزاً ؛ بل ينبغي أن تضع الجنس القريب فيه باسمه أو بحدده ، ثم تأتى بجميع الفصول الذاتية ؛ فإنك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات .

والحد : عنوان للذات ويان لها ؛ فيجب أن يقوم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها ، فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً بالحدود ، ولا حد - في الحقيقة - لما لا وجود له وإنما ذلك قول يشرح الاسم ؛ فالحد إذاً : قول دال على الماهية ، والقسمه معينة في الحد خصوصاً إذا كانت بالذاتيات ، ولا يجوز تعريف الشيء بما هو أخفى منه ، ولا بما هو مثله في الجلاء والخفاء ، ولا بما لا يعرف الشيء إلا به .

في الأجناس العشرة : الجوهر : هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع - أي في محل قريب - قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويته .

« الكم » : هو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزؤ ؛ وهو إما أن يكون متصلاً إذ يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط ، وإما أن يكون منفصلاً لا يوجد لأجزائه ذلك لا بالقوة ولا بالفعل كالعدد ، والمتصل قد يكون ذا وضع . وقد يكون عديم الوضع ؛ وذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه اتصال وثبات وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها ؛ أنه أين هو من الآخر ؟ ؛ فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط ، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح . ومنه ما يقبل في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض وهو الجسم . والمكان أيضاً ذو وضع ؛ لأنه السطح الباطن من الحاوي ، وأما الزمان فهو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع ، إذ لا توجد أجزاؤه معاً وإن كان له اتصال ؛ إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن . وأما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل .

ومن المقولات العشرة : الإضافة ؛ وهي المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر وليس له وجود غيره ؛ مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة ؛ لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كالإنسانية . وأما الكيف ؛ فهو كل هيئة قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج . ولا نسبة واقعة في أجزائه

ولا لجلته اعتباراً يكون به ذا جزء ؛ مثل البياض والسواد . وهو إما أن يكون مختصاً بالكم من جهة ما هو كم ؛ كالتربيع بالسطح ، والاستقامة بالخط ، والفردية بالعدد ؛ وإما أن لا يكون مختصاً به .

وغير المختص به : إما أن يكون محسوساً تشفع عنه الحواس ويوجد بالتفعال المتزجات ؛ فالراسخ منه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل يسمى كيفيات اتقاليات ، وسريع الزوال منه وإن كان كيفية بالحقيقة فلا يسمى كيفية بل انفعالات لسرعة استبدالها ؛ مثل حمرة الخجل ، وصفرة الوجمل . ومنه ما لا يكون محسوساً : فإما أن يكون استعدادات إنما تتصور في النفس بالقياس إلى كمالات ؛ فإن كان استعداداً للبقاومة وإيلاء للاتفعال سمي قوة طبيعية ؛ كالمصاحية والصلابة ، وإن كان استعداداً لسرعة الإذعان والانفعال سمي : لا قوة طبيعية ؛ مثل المراضية واللين . وإما أن تكون في أنفسها كمالات لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى وتكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها ، فما كان ثابتاً منها يسمى ملكة ؛ مثل العلم والصحة ، وما كان سريع الزوال سمي حالاً ؛ مثل غضب الحلم ومرض المصباح . وفرق بين الصحة والمصاحية ؛ فإن المصباح قد لا يكون صحيحاً ، والممرض قد يكون صحيحاً .

ومن جملة العشرة : «الآين» وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ؛ ككون زيد في السوق ، و«متى» وهو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه ؛ مثل كون هذا الأمر أمس ، و«الوضع» وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان ؛ مثل القيام والقعود ؛ وهو في المعنى غير الوضع المذكور في باب الكم ، و«الملك» ولست أحصله ، ويشبه أن يكون : كون الجوهر في جوهر يشمله وينتقل بانتقاله ؛ مثل التلبس والتسلح ، و«الفعل» وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره غير قار الذات بل لا يزال يتجدد ويتصرم ؛ كالتسخين

والتبريد ، و « الاتفعال » وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة ؛ مثل التقطع والتسخن .

والعلل أربع : يقال علة للفاعل ومبدأ الحركة ؛ مثل التجار للكرسى ، ويقال علة البادة وما يحتاج أن يكون حتى تكون ماهية الشيء ؛ مثل الخشب ، ويقال علة للصورة في كل شيء يكون ؛ فإنه ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتكون ، ويقال علة للغاية والشيء الذي نحوه ولأجله الشيء ؛ مثل السكن للبيت ، وكل واحدة من هذه إما قريبة وإما بعيدة ، وإما بالقوة وإما بالفعل ، وإما بالذات وإما بالعرض ، وإما خاصة وإما عامة . والعلل الأربع قد تقع حدوداً وسطى في البراهين ؛ لإنتاج قضايا محمولاتها أعراض ذاتية . وأما العللتان الفاعلية والقابلية فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وإنتاجه بما لم يقترن بذلك ما يدل على صيرورتهما علة بالفعل . والله الموفق .

في تفسير ألفاظ يحتاج إليها المنطقي : الظن : الحق أنه : رأى في شيء أنه كذا ويمكن أن لا يكون كذا . والعلم : اعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا بواسطة توجبه ، والشيء كذلك في ذاته ، وقد يقال « علم » لتصور الماهية بتحديد . والعقل : اعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة ؛ كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين ، وقد يقال « عقل » لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها ؛ كتصور المبادئ الأولى للحد . والذهن : قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم . والذكاء : قوة استعداد للحدس . والحدس حركة النفس إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط ؛ وبالجمله سرعة انتقال الذهن من معلوم إلى مجهول . والحس : إنما يدرك الجزئيات الشخصية . والذكر والخيال : يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته ؛ أما الخيال فيحفظ الصورة ، وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ ، وإذا تكرّر الحس صار ذكراً ، وإذا تكرّر الذكر كان تجربة . والفكر : حركة ذهن الإنسان

نحو المبادئ ، ؛ ليصير منها إلى المطالب . والصناعة : ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير روية . والحكمة : خروج النفس الإنساني إلى كماله الممكن في جزأى العلم والعمل : أما في جانب العلم فأن يكون متصوراً للوجودات كما هي ومصدقاً للقضايا كما هي ، وأما في جانب العمل فأن يكون قد حصل له الخلق الذي يسمى العدالة والملكة الفاضلة . والفكر العقلي ينال الكليات مجردة ، والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات ؛ فالحس يعرض على الخيال أموراً مختلطة ، والخيال على العقل ، ثم العقل يفعل التمييز . ولكل واحد من هذه المعاني معونة في صوابها في قسمي : « التصور » ، و « التصديق » .

٢ - في الإلهيات

يجب أن نحصر المسائل، التي تختص بهذا العلم في عشر مسائل :

المسألة الأولى منها : في موضوع هذا العلم ، وبجمله ما ينظر فيه ، والتنبيه على الوجود وأقسامه .

إن لكل علم موضوعاً ينظر فيه فيبحث عن أحواله ، وموضوع العلم الإلهي هو الوجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه ، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبدى منه سائر العلوم ، وفيه بيان مبادئها . وبجمله ما ينظر فيه هذا العلم هو أقسام الوجود وهي : الواحد والكثير ولواحقهما ، والعلة والمعلول ، والقديم والحادث ، والتام والناقص ، والفعل والقوة ، وتحقيق المقولات العشر : ويشبه أن يكون انقسام الوجود إلى المقولات انقساماً بالفصول ، وانقسامه إلى الوحدة والكثرة وأخواتهما انقساماً بالأعراض . والوجود يشمل الكل شمولاً بالتشكيك لا بالتواطؤ ولهذا لم يصلح أن يكون جنساً ؛ فإنه في بعضها أولى وأول ، وفي بعضها لا أولى ولا أول ، وهو أشهر من أن يحد أو يرسم ، ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم ؛ لأنه مبدأ أول لكل شيء ؛ فلا شرح له ، بل صورته تقوم

في النفس بلا توسط شيء . وينقسم نوعاً من القسمة إلى واجب بذاته ويمكن بذاته ، والواجب بذاته ما إذا اعتبر ذاته فقط وجب وجوده ، والممكن بذاته ما إذا اعتبر لذاته لم يجب وجوده وإذا فرض غير موجود لم يلزم منه محال . ثم إذا عرض على القسمين عرضاً حلياً الواحد والكثير كان الواحد أولى بالواجب ، والكثير أولى بالجائز ؛ وكذلك العلة والمعلول ، والقديم والحادث ، والتام والناقص ، والفعل والقوة ، والغنى والفقر . . . كان أحسن الأسماء أولى بالواجب بذاته ؛ ولما لم تطرق إليه الكثرة بوجه لم يطرق إليه التقسيم ؛ بل توجه إلى الممكن بذاته فانقسم إلى جوهر وعرض ، وقد عرفناهما برسميهما . وأما نسبة أحدهما إلى الآخر فهو أن الجوهر محل مستغن في قوامه عن الحال فيه ، والعرض حال فيه غير مستغن في قوامه عنه ، فكل ذات لم تكن في موضوع ولا قوامها به فهو جوهر ، وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض . وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهرأ لا في موضوع إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به وليس متقوماً بذاته ثم مقوماً له ، ونسميه صورة ؛ وهذا هو الفرق بينهما وبين العرض . وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو : إما أن لا يكون في محل أصلاً ، أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل . فإن كان في محل بهذه الصفة فإننا نسميه صورة مادية ، وإن لم يكن في محل أصلاً فإنما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه ؛ أو لا يكون ، فإن كان محلاً بنفسه فإننا نسميه الهيولى المطلقة ، وإن لم يكن فإنما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية ؛ وإما أن لا يكون . وما ليس بمركب فلا يخلو : إما أن يكون له تعلق ما بالأجسام ؛ أو لم يكن له تعلق ، فما له تعلق نسميه نفساً ، وما ليس له تعلق فنسميه عقلاً . وأما أقسام العرض فقد ذكرناها ، وحصرها بالقسمة الضرورية متعذر .

المسألة الثانية : في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه ، وأن المادة

الجسمانية لا تتعزى عن الصورة ، وأن الصورة متقدمة على المادة في مرتبة الوجود .
اعلم أن الجسم ليس جسماً بأن فيه أبعاداً ثلاثة بالفعل ؛ فإنه ليس يجب أن يكون
في كل جسم نقط أو خطوط بالفعل ؛ وأنت تعلم أن الكرة لا قطع فيها بالفعل ،
والنقط والخطوط قطوع . بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصلح أن يفرض
فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر ، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة ؛
فالذى يفرض فيه أولاً هو الطول ، والقائم عليه العرض ، والقائم عليهما في الحد
المشترك هو العمق ؛ وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية . وأما الأبعاد المحدودة
التي تقع فيه فليست صورة له بل هي من باب الكم ، وهي لواحق لا مقومات ،
ولا يجب أن يثبت شيء منها له ؛ بل مع كل تشكيل يتجدد عليه يبطل كل بعد
متحدد كان فيه ، وربما اتفق في بعض الأجسام أن تكون لازمة له لا تفارق
ملازمة أشكالها ؛ وكما أن الشكل لاحق فكذلك ما يتحدد بالشكل ، وكما أن الشكل
لا يدخل في تحديد جسميته فكذلك الأبعاد المتحددة ؛ فالصورة الجسمية موضوعة
لصناعة الطبيعيين أو داخلية فيها ، والأبعاد المتحددة موضوعة لصناعة التعاليميين
أو داخلية فيها . ثم الصورة الجسمية طبيعة وراء الاتصال يلزمها الاتصال ،
وهي بعينها قابلة للاتصال . ومن المعلوم أن قابل الاتصال والاتصال أمر
وراء الاتصال والاتصال ؛ فإن القابل يبقى بطريقتين أحدهما ، والاتصال لا يبقى
بعد طريقتين الاتصال . وظاهر أن هنا جوهرأ غير الصورة الجسمية هو الهولى
التي يعرض لها الاتصال والاتصال معاً ، وهي تقارن الصورة الجسمية ؛ فهي
التي تقبل الاتحاد بالصورة الجسمية فتصير جسماً واحداً بما يقومها . وذلك هو
الهولى أو المادة .

والمادة لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل ؛
والدليل عليه من وجهين : أحدهما : أننا لو قدرناها مجردة لا وضع لها ولا حيز
ولا أنها تقبل الانقسام ؛ فإن هذه كلها صور ، ثم قدرنا أن الصورة صادقتها :

فأما أن تكون صادقتها دفعة ؛ أعنى المقدار المحصل يحل فيها دفعة لا على تدريج ،
أو تحرك إليها المقدار والاتصال على تدريج . فإن حل فيها دفعة ففى اتصال المقدار
بها يكون قد صادفها حيث انضاف إليها ؛ فيكون لا محالة صادفها وهو فى الحيز
الذى هو فيه ؛ فيكون ذلك الجوهر متحيزاً وقد فرض غير متحيز البتة . . . وهذا
خلف . ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة واحدة مع قبول المقدار ؛
لأن المقدار يوافيه فى حيز مخصوص ، وإن حل فيها المقدار والاتصال على انبساط
وتدريج وكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو وضع ،
فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وقد فرض غير ذى وضع البتة . . . وهذا خلف .
فتعين أن المادة لن تتعزى عن الصورة قط ، وأن الفصل بينهما فصل بالعقل فقط .
والدليل الثانى : أنا لو قدرنا للمادة وجوداً خاصاً متقوماً غير ذى كم ولا جزء
باعتبار نفسه ، ثم عرض عليه الكم فيكون ما هو متقوم بأنه لا جزء له ولا كم
يعرض أن يبطل عنه ما يقوم به بالفعل لورود عارض عليه ؛ فيكون حينئذ للمادة
صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل ، وصورة أخرى بها تكون غير
واحدة بالفعل ؛ فيكون بين الأمرين شىء مشترك هو القابل للأمرين من شأنه
أن يصير مرة ليس فى قوته أن ينقسم ، ومرة فى قوته أن ينقسم . ولنفرض الآن أن
هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين ، ثم صاراً شيئاً واحداً بأن خلعا صورة الاثنينية ؛
فلا يخلو : أما إن اتحداً وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد ، وإن اتحداً
وأحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود ؟ وإن عدما
جميعاً بالاتحاد وحدث شىء واحد ثالث فهما غير متحدين بل فاسدان وبينهما
وبين الثالث مادة مشتركة ، وكلامنا فى نفس المادة لا فى شىء ذى مادة ؛ فالمادة
الجسمية لا توجد مفارقة للصورة ، وإنما إنما تقوم بالفعل بالصورة . ولا يجوز
أن يقال : إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة وإنما تصير بالفعل بالمادة ؛
لأن جوهر الصورة هو الفعل ، وما بالقوة محله المادة ؛ والصورة وإن كانت

لا تفارق الهيولى فليست تقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة إياها للهيولى ، وكيف يتصور أن تقوم الصورة بالهيولى وقد أثبت أنها علتها ؛ والعلة لا تقوم بالمعلول ، وفرق بين الذى يقوم به الشيء وبين الذى لا يفارقه ؛ فإن المعلول لا يفارق العلة وليس علة لها . فما يقوم الصورة أمر مباين لها مفيد الوجود ، وما يقوم الهيولى أمر ملاق لها وهو الصورة . وأول الموجودات فى استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم الذى يعطى صورة الجسم وصورة كل موجود ، ثم الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى ؛ وهى وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطى الوجود بل سبب يقبل الوجود ، فإنه محل لثبوت الوجود ، وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التى هى أكمل منها . ثم العرض أولى بالوجود ؛ فإن أولى الأشياء بالوجود هو الجوهر ثم الأعراض ، وفى الأعراض ترتيب فى الوجود أيضاً .

المسألة الثالثة : فى أقسام العلل ، وأحوالها ، وفى القوة والفعل ، وفى إثبات الكيفيات فى الكمية ، وأن الكيفيات أعراض لا جواهر .

قد بينا فى المنطق أن العلل أربع ، وتحقيق وجودها ههنا أن نقول : المبدأ ، والعلة يقال لكل ما يكون قد استتم له وجوده فى نفسه ثم حصل منه وجود شيء آخر وتقوم به ، ثم لا يخلو ذلك : إما أن يكون كالجزم لما هو معلول له ؛ وهذا على وجهين : إما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل وهذا هو العنصر ؛ ومثاله الخشب للسريز فإنك تتوهم الخشب موجوداً ولا يلزم من وجوده وحده أن يحصل السريز بالفعل ، بل المعلول موجود فيه بالقوة . وإما أن يكون جزءاً يجب عن حصوله بالفعل وجود المعلول له بالفعل وهذا هو الصورة ؛ ومثاله الشكل والتأليف للسريز . وإن لم يكن كالجزم لما هو معلول له : فإما أن يكون مبايناً أو ملاقياً للذات المعلول ؛ والملاقى : فإما أن ينعت به المعلول ، وإما أن ينعت بالمعلول ؛ وهذان هما فى حكم الصورة

والهيولى . وإن كان مبايناً : فإما أن يكون الذى منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو الفاعل ، وإما أن لا يكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهو الغاية . والغاية تتأخر فى حصول الوجود وتتقدم سائر العلل فى السببية ، وفرق بين السببية والوجود فى الأعيان ؛ فإن المعنى : له وجود فى الأعيان ، ووجود فى النفس ، وأمر مشترك ؛ وذلك الأمر المشترك هو السببية ، والغاية بما هى سبب فإنها تتقدم وهى علة العلل فى أنها علل . وبما هى موجودة فى الأعيان قد تتأخر وإذا لم تكن العلة الفاعلية هى بعينها الغاية . كان الفاعل متأخراً فى السببية عن الغاية . ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول فى كل شئ هو الغاية ، وإن كانت العلة الفاعلية هى الغاية بعينها استغنى عن تحريك الغاية ؛ فكان نفس ما هو فاعل نفس ما هو محرك من غير توسط .

وأما سائر العلل ؛ فإن الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان . . . ، وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة بل بالرتبة والشرف ؛ لأن القابل أبدأ مستفيد ، والفاعل مفيد . وقد تكون العلة علة للشئ بالذات . وقد تكون بالعرض . وقد تكون علة قريبة ، وقد تكون علة بعيدة ، وقد تكون علة لوجود الشئ فقط ، وقد تكون علة لوجوده ، ولدوام وجوده ؛ فإنه إنما يحتاج إلى الفاعل لوجوده وفى حال وجوده ، لا لعدمه السابق وفى حال عدمه ؛ فيكون الموجد الذى هو موجد للوجود والموجود هو الذى يوصف بأنه موجد . فكما أنه فى حال ما هو موجود يوصف بأنه موجد كذلك الحال فى كل حال ، فكل موجد يحتاج إلى موجد مقيم لوجوده لولاه لعدم .

وأما القوة والفعل ؛ فالقوة تقال لمبدأ التغير فى آخر من حيث إنه آخر . وهو إما فى المنفعل وهى القوة الانفعالية . وإما فى الفاعل وهى القوة الفعلية ؛ وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شئ واحد كقوة الماء على قبول الشكل دون قوة الحفظ . وفى الشمع قوة عليهما جميعاً . وفى الهيولى الأولى قوة الجميع

ولكن بتوسط شيء دون شيء ، وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد ؛ كقوة النار على الإحراق فقط ، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين ، وقد يكون في الشيء قوة على شيء ولكن بتوسط شيء دون شيء ، والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة ، وليس كذلك في غيرها مما يستوى فيه الأضداد ؛ وهذه القوة ليست هي التي يقابلها لما بالفعل ؛ فإن هذه تبقى موجودة عندما يفعل ، والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الفعل . وكل جسم صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فإنه يفعل بقوة مافيه ، أما الذي بالإرادة والاختيار فظاهر ، وأما الذي ليس بالاختيار فلا يخلو : إما أن يصدر عن ذاته بما هو ذاته ، أو عن قوة في ذاته ، أو عن شيء مباين ؛ فإن صدر عن ذاته بما هو جسم فيجب أن تشاركه سائر الأجسام ، وإذا تميز عنها بصدور ذلك الفعل عنه فلعنى في ذاته زائد على الجسمية ؛ وإن صدر عن شيء مباين فلا يخلو إما أن يكون جسما أو غير جسم ؛ فإن كان جسما فالفعل عنه بقسر لا محالة وقد فرض بلا قسر ؛ هذا خلف . وإن لم يكن جسما ؛ فتأثر الجسم عن ذلك المفارق إما أن يكون لكونه جسما أو لقوة فيه ؛ ولا يجوز أن يكون بكونه جسما وقد أبطناؤه ، فتعين أنه لقوة فيه هي مبدأ صدور ذلك الفعل عنه وذلك هو الذي نسميه القوة الطبيعية ، وهي التي تصدر عنها الأفاعيل الجسمانية من التحيزات إلى أماكنها والتشكيلات الطبيعية ، وإذا خلقت وطباعها لم يجوز أن يحدث منها زوايا مختلفة بل ولا زاوية ، فيجب أن تكون كرة ؛ وإذا صح وجود الكرة صح وجود الدائرة .

المسألة الرابعة : في المتقدم والمتأخر ، والقديم والحادث ، وإثبات المادة لكل متكون .

التقدم قد يقال بالطبع ؛ وهو أن يوجد الشيء وليس الآخر بموجود ولا يوجد

الآخر إلا وهو موجود كالواحد والاثنين ، وقد يقال بالزمان كتقدم الأب على الابن ، ويقال بالرتبة وهو الأقرب إلى المبدأ الذي عين كالتقدم في الصف الأول أن يكون أقرب إلى الإمام ، ويقال بالكمال والشرف كتقدم العالم على الجاهل ، ويقال بالعنية لأن للعلة استحقاقاً للوجود قبل المعلول وهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ولا خاصية المعية ؛ ولكن بما هما متضايقان وعلة ومعلول وأن أحدهما لم يستفد الوجود من الآخر والآخر استفاد الوجود منه ؛ فلا محالة كان المفيد متقدماً والمستفيد متأخراً بالذات . وإذا رفعت العلة ارتفع المعلول لا محالة ، وليس إذا ارتفع المعلول ارتفعت بارتفاعه العلة ؛ بل إن صح فقد كانت العلة ارتفعت أولاً بعلة أخرى حتى ارتفع المعلول . واعلم بأن الشيء كما يكون محدثاً بحسب الزمان كذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات ؛ فإن الشيء إذا كان له في ذاته أن لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته ممكن الوجود مستحق للعدم لولا علته . . . والذي بالذات يجب وجوده قبل الذي من غير الذات ؛ فيكون لكل معلول في ذاته أولاً أنه ليس ، ثم عن العلة ، وثانياً أنه « أيس » (١) فيكون كل معلول محدثاً : أي مستفيداً الوجود من غيره ، وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث ؛ لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدي بالذات ، وليس حدوثه إنما هو أن من الزمان فقط بل هو محدث في الدهر كله ، ولا يمكن أن يكون حادثاً بعد ما لم يكن في زمان إلا وقد تقدمته المادة ؛ فإنه قبل وجوده ممكن الوجود ، وإمكان الوجود إما أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً ، ومحال أن يكون معدوماً ؛ فإن المعدوم قبل والمعدوم مع : واحد ، وهو قد سبقه الإمكان ، والقبل المعدوم موجود مع وجوده ؛ فهو إذاً معنى موجود ؛ وكل معنى موجود فأما قائم لا في موضوع أو قائم في موضوع ،

(١) الأيس : الموجود ، والوجود ؛ أو من حيث هو ، والاستقلال ، والتأثير في الشيء .
و «الليس» : على الضد من هذا كله .

وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له ؛ فهو إذاً معنى في موضوع وعارض لموضوع . ونحن نسميه قوة الوجود ، ونسمى حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك . فإذا : كل حادث فقد تقدمته المادة ، كما تقدمه الزمان .

المسألة الخامسة : في الكلى ، والواحد ، ولواحقهما .

قال : المعنى الكلى بما هو طبيعة ومعنى كالإنسان بما هو إنسان شيء ، وبما هو واحد أو كثير خاص أو عام شيء آخر ؛ بل هذه المعاني عوارض تلزمه لا من حيث هو إنسان بل من حيث هو في الذهن أو في الخارج . وإذا قد عرفت ذلك ؛ فقد يقال كلى للإنسانية بلا شرط ، وهو بهذا الاعتبار موجود بالفعل في الأشياء ، وهو محمول على كل واحد ؛ لا على أنه واحد بالذات ، ولا على أنه كثير . وقد يقال كلى للإنسانية بشرط أنها مقولة على كثيرين ، وهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً بالفعل في الأشياء . فبين ظاهر أن الإنسان الذي اكتشفه الأعراض المشخصة لم تكتشفه أعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وعمرو ، فلا كلى عام في الوجود ؛ بل الكلى العام بالفعل إنما هو في العقل ، وهو الصورة التي في العقل كنقش واحد تنطبق عليه صورة وصورة . ثم الواحد يقال لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له منها إنه واحد ، ومنه ما لا ينقسم في الجنس ، ومنه ما لا ينقسم في النوع ، ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام كالغراب والقار في السود ، ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة كنسبة العقل إلى النفس . ومنه ما لا ينقسم في العدد ، ومنه ما لا ينقسم في الحد . والواحد بالعدد : إما أن يكون فيه كثرة بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع ، وإما أن لا يكون ولكن فيه كثرة بالقوة فيكون واحداً بالاتصال ، وإن لم يكن فيه ذلك فهو الواحد بالعدد على الإطلاق . والكثير يكون على الإطلاق وهو العدد الذي يإزاء الواحد كما ذكرنا ،

والكثير بالإضافة هو الذي يترتب بإزائه القليل ؛ فأقل العدد اثنان . وأما الواحد : فالمشابهة وهي اتحاد في الكيفية ، والمساواة هي اتحاد في الكمية ، والمجانسة اتحاد في الجنس ، والمساكلة اتحاد في النوع ، والموازاة اتحاد في وضع الأجزاء ، والمطابقة اتحاد في الأطراف ، والهو " هو " حال بين اثنين جعلاً اثنين في الوضع يصير بها بينهما اتحاد بنوع ما ؛ ويقابل كل واحد منها من باب الكثير مقابل .

المسألة السادسة : في تعريف واجب الوجود بذاته ، وأنه لا يكون بذاته وبغيره معاً ، وأنه لا كثرة في ذاته بوجه ، وأنه خير محض وحق محض ، وأنه واحد من وجوه شتى ولا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود ؛ وفي إثبات " واجب الوجود " بذاته .

قال : واجب الوجود معناه أنه ضروري الوجود ، ويمكن الوجود معناه أنه ليس فيه ضرورة لا في وجوده ولا في عدمه . ثم إن واجب الوجود قد يكون بذاته ، وقد لا يكون بذاته . والقسم الأول هو الذي وجوده لذاته لا شيء آخر ، والثاني هو الذي وجوده شيء آخر أي شيء كان ؛ ولوضع ذلك الشيء صار واجب الوجود ؛ مثل الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند وضع اثنين واثنين ، ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ؛ فإنه إن رفع ذلك الغير لم يخل ؛ إما أن يبقى وجوب وجوده ، أو لم يبق ؛ فإن بقى فلا يكون واجباً بغيره ، وإن لم يبق فلا يكون واجباً بذاته ، فكل ما هو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ؛ فإن وجوب وجوده تابع للنسبة ما وهي اعتبار غير اعتبار نفس ذات الشيء ؛ فاعتبار الذات وحدها ؛ إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود وقد أبطناه ، وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود وما امتنع بذاته لم يوجد بغيره ، وإما أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود وهو الباقي . وذلك إنما يجب وجوده بغيره ؛ لأنه إن لم يجب كان بعد ممكن الوجود لم يترجح وجوده

على عدمه ؛ ولا يكون بين هذه الحالة والأولى فرق ؛ فإن قيل : تجددت حالة ؛
 فالسؤال عنها كذلك . ثم واجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ
 تجتمع ، فيتقوم منها واجب الوجود ؛ لا أجزاء كمية ، ولا أجزاء حد ؛ سواء
 كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول
 الشارح لمعنى اسمه ؛ يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته ؛
 وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات
 المجتمع ، وقد وضح أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل ؛ فتكون العلة الموجبة
 للوجود علة للأجزاء ثم للكل ؛ ولا يكون شيء منها بواجب الوجود . وليس
 يمكننا أن نقول : إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء فهو إما متأخر وإما معاً ؛
 فقد اتضح أن واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة في جسم ، ولا صورة
 في جسم ، ولا مادة معقولة لقبول صورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ؛
 ولا قسمة له : لا في الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول ؛ فهو واجب الوجود
 من جميع جهاته ؛ إذ هو واحد من كل وجه فلا جهة وجهة . وأيضاً فإن قدر أن
 يكون واجباً من جهة ممكناً من جهة كان إمكانه متعلقاً بواجب ، فلم يكن واجب
 الوجود بذاته مطلقاً ؛ فينبغي أن يتفطن من هذا لأن واجب الوجود لا يتأخر عن
 وجوده وجود له منتظر ؛ بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له ؛ فلا له إرادة
 منتظرة ؛ ولا علم منتظر ، ولا طبيعة ، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة ،
 وهو خير محض ، وكمال محض . والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به
 وجود كل شيء ، والشر لذات له ؛ بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال
 للجوهر ؛ فالوجود خيرية ، وكمال الوجود كمال الخيرية ، والوجود الذي لا يقارنه عدم ؛
 لا عدم جوهر ولا عدم حال للجوهر ، بل هو دائم بالفعل ؛ فهو خير محض ، والممكن
 بذاته ليس خيراً محضاً لأن ذاته تحتل العدم ، وواجب الوجود هو حق محض ؛ لأن
 حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له ؛ فلا أحق إذاً من واجب الوجود .

وقد يقال حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ؛ فلا أحق بهذه الصفة بما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، ومع صدقه دائماً ، ومع دوامه لذاته لا لغيره . وهو واحد محض ؛ لأنه لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ؛ لأن وجود نوعه له بعينه ؛ إما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه بل تقتضيه علة ؛ فإن كان وجود نوعه مقتضى ذات نوعه لم يوجد إلا له ؛ وإن كان لعلة فهو معلول ؛ فهو إذا قام في وحدانيته ، وواحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم إلا بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن لكل شيء وحدة محضة وبها كمال حقيقته الذاتية ، وواحد من جهة أن مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلا له ؛ فلا يجوز إذا أن يكون اثنان كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ، فيكون وجوب الوجود مشتركا فيه على أن يكون جنساً أو عارضا ويقع الفصل بشيء آخر ؛ إذ يلزم التركيب في ذات كل واحد منهما . بل ولا تظن أنه موجود وله ماهية وراء الوجود كطبيعة الحيوان واللون مثلا الجنسيتين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقرر في وجودهما ؛ لأن تلك الطبائع معلولة ، وإنما يحتاجان لا في نفس الحيوانية واللونية المشتركة بل في الوجود . وهما ؛ فوجوب الوجود هو الماهية ، وهو مكان الحيوانية التي لا تحتاج إلى فصل في أن يكون حيوانا بل في أن يكون موجودا . ولا تظن أن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء ما ؛ كيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ، ويشتركان في البراءة عن الموضوع ؛ فإن كان واجب الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في منع كثرة اللفظ والاسم ، بل في معنى واحد من معاني ذلك الاسم ؛ وإن كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ؛ وقد بينا استحالة هذا . وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم معلولة ؟

وأما إثبات واجب الوجود فليس يمكن إلا برهان « إن » ، وهو الاستدلال بالمكن على الواجب ، فنقول : كل جملة من حيث إنها جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية إذا كانت مركبة من إمكانات فإنها لا تخلو : إما أن تكون واجبة بذاتها ، أو ممكنة بذاتها ؛ فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها يمكن الوجود يكون واجب الوجود يقوم بممكنات الوجود ؛ هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد للوجود ؛ فإما أن يكون المفيد خارجاً عنها أو داخلاً فيها ؛ فإن كان داخلاً فيها فيكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد منها يمكن الوجود ، هذا خلف . فتعين أن المفيد يجب أن يكون خارجاً عنها ؛ وذلك هو المطلوب .

المسألة السابعة : في أن واجب الوجود عقل وعقل ومعقول ، وأنه يعقل ذاته والأشياء ، وصفاته الإيجابية والسلبية لا توجب كثرة في ذاته ، وكيفية صدور الأفعال عنه .

قال : العقل يقال على كل مجرد عن المادة ، وإذا كان مجرداً بذاته عن المادة فهو عقل لذاته ، وواجب الوجود مجرد بذاته عن المادة ؛ فهو عقل لذاته . وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ؛ فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ؛ فهو عاقل لذاته ، وكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا أنه له ماهية مجردة ، وأنه ماهية مجردة لذاته له ؛ وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني في عقولنا ، والغرض المحصل هو شيء واحد . وكذلك عقلنا لذاتنا هو نفس الذات ، وإذا عقلنا شيئاً قلنا نعقل أن نعقل بعقل آخر ؛ لأن ذلك يؤدي إلى التسلسل . ثم لما لم يكن جمال وبهاء فوق جمال وبهاء لماهية عقلية صرفة وخيرية محضة بريئة عن المواد وأنحاء النقص واحدة من كل جهة ولم يسلم ذلك بكنهه إلا لواجب الوجود ؛ فهو الجمال المحض والبهاء المحض ، وكل جمال وبهاء

وملائم وخير فهو محبوب معشوق ؛ وكلما كان الإدراك أشد اكتملتها والمدرَك
أجل ذاتا فحب القوة المدركة له وعشقها له والتذاذها به كان أشد وأكثر ؛ فهو
أفضل مدرَك بأفضل إدراك لأفضل مدرَك ، وهو عاشق لذاته ومعشوق لذاته ؛
عشق من غيره أو لم يعشق . وأنت تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك
الحس للحسوس ؛ لأن العقل إنما يدرك الأمر الباقي ويتحد به ويصير هو هو ،
ويدركه بكنهه لا بظاهره ، ولا كذلك الحس ؛ فاللذة التي لنا بأن نعقل فوق اللذة
التي لنا بأن نحس . لكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بالملائم
لعوارض كالمروور يستمر العسل لعارض . واعلم أن واجب الوجود ليس يجوز
أن يعقل الأشياء من الأشياء ؛ وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل أو عارض لها أن
يعقل وذلك محال ، بل كما أنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ،
وهو مبدأ للوجودات النامة بأعيانها . والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها
أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها ، ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة . وتارة يعقل منها أنها
معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحد
من الصورتين يبق مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ؛ بل واجب
الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو فعلي كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ؛
فدلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، . وأما كيفية ذلك ؛ فإلأنه
إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها ،
ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه ؛ فتكون
الأسباب بمصادماتها تتأدى إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية . فالأول يعلم
الأسباب ومطابقتها ؛ فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمته .
وما لها من العودات ؛ فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية . أعني
من حيث لها صفات ؛ وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص

أو حال متشخصة . وكونه يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل ونفس مدركه من الكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد ، ولا يستبعد هذا ؛ فإن الصورة المعقولة التي تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، ولو كانت بنفس وجودها كافية لأن تكون منها الصورة الصناعية دون آلات وأسباب لكان المعقول عندنا هو بعينه الإرادة والقدرة ، وهو العقل المقتضى لوجوده ؛ فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايرة لعله . . . لكن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل ؛ لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو الإرادة ، وهو جواد بذاته ، وذلك هو بعينه قدرته وإرادته وعلمه ؛ فالصفات منها ما هو بهذه الصفة أي أنه موجود مع هذه الإضافة ، ومنها ما له هذا الوجود مع سلب ؛ فمن لم يتحاش عن إطلاق لفظ الجوهر لم يكن به إلا هذا الوجود مع سلب الكون في موضوع . وهو واحد ، أي مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ؛ أو مسلوب عنه الشريك ، وهو عقل وعقل ومعقول ، أي مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما ، وهو أول ، أي مسلوب عنه الحدوث مع إضافة وجوده إلى الكل ، وهو مرید ، أي واجب الوجود مع عقلية أي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله ، وهو جواد ، أي هو بهذه الصفة بزيادة سلب أي لا ينحو غرضاً لذاته ؛ فصفاته إما إضافية محضة ، وإما سلبية محضة ، وإما مؤلفة من إضافة وسلب ؛ وذلك لا يوجب تكرراً في ذاته . قال : وإذا عرفت أنه واجب الوجود وأنه مبدأ لكل موجود فما يجوز عنه يجب أن يوجد ؛ وذلك لأن الجائر أن يوجد وأن لا يوجد إذا تخصص بالوجود منه احتاج إلى مرجح لجانب الوجود ، والمرجح إذا كان على الحال التي كان عليها قبل الترجيح ولم يعرض البتة شيء فيه ولا مبان عنه يقتضي الترجيح في هذا الوقت دون وقت قبله أو بعده وكان الأمر على ما كان عليه لم يكن مرجحاً ؛ إذ كان التعطل عن الفعل والفعل عنده بمثابة واحدة ، فلا بد

وأن يعرض له شيء ، وذلك لا يخلو : إما أن يعرض في ذاته وذلك يوجب التغير وقد قدمنا أن واجب الوجود لا يتغير ولا يتكثر ، وإما أن يعرض مبادئاً عن ذاته والكلام في ذلك المبين كالكلام في سائر الأفعال . قال : والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة ، وهي كما كانت ، وكان لا يوجد عنها شيء فيما قبل ، وهي الآن كذلك ؛ فالآن لا يوجد عنها شيء ، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث أمر لا محالة : من قصد ، أو إرادة ، أو طبع ، أو قدرة ، أو تمكن ، أو غرض ؛ ولأن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب ؛ وإذا كانت هذه الذات موجودة ولا ترجح ولا يجب عنها الترجح ثم رجح فلا بد من حادث موجب للترجح في هذه الذات ؛ وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كانت قبل ، ولم تحدث لها نسبة أخرى ؛ فيكون الأمر بحاله ، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله ، وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد من أن يحدث في ذاته أو مبادئاً عن ذاته ؛ وقد بينا استحالة ذلك . وبالجملة فإننا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث في ذاته أو مبين عن ذاته ولا نسبة أصلاً ؛ فيلزم أن لا يحدث شيء أصلاً وقد حدث ؛ فعلم أنه إنما حدث بإيجاب من ذاته ، وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان بل سبقاً ذاتياً من حيث إنه هو الواجب لذاته ، وكل يمكن بذاته فهو محتاج إلى الواجب لذاته . فالممكن مسبوق بالواجب فقط ، والمبدع مسبوق بالمبدع فقط . . . لا بالزمان .

المسألة الثامنة : في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وفي ترتيب وجود العقول والنفوس والأجرام العلوية ، وأن المحرك القريب للسمويات نفس ، والمبدأ الأبعد عقل ، وحال تكون الأسطوانات عن العلل . إذا صح أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد ، ولو لزم عنه شيان متباينان بالذات والحقيقة لزوماً معاً فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين

في ذاته ، ولو كانت الجهتان لازمتين لذاته فالسؤال في لزومها ثابت حتى يكونا من ذاته فتكون ذاته منقسمة بالمعنى ، وقد منعناه وبيننا فسادة ؛ فتبين أن أول الموجودات عن الأول واحد بالعدد ، وذاته وماهية وحدة لا ما في مادة ، وقد بينا أن كل ذات لا في مادة فهي عقل . وأنت تعلم أن في الموجودات أجساماً وكل جسم يمكن الوجود في حين نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن يكون عن الأول بغير واسطة ؛ وعلمت أن الواسطة واحدة ؛ فبالحرى أن تكون عنها المبدعات الثانية والثالثة وغيرها ؛ بسبب اثنية فيها ضرورة . فالمعلول الأول يمكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول ، ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، وليست هذه الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول ، وهذه كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخله في مبدأ قوامه ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة ، ولما كان يتسلسل الوجود من وحدات فقط ؛ فما كان يوجد جسم . فالعقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك وكأله وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الخاصة له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأعلى المندرجة في جملة ذات الفلك الأعلى بنوعه وهو الأمر المشارك للقوة . فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهته الكثرة الأولى بجزأها أعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ؛ كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالعقل الذي يحاذي صورة الفلك . وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك . . . إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا . وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، فإنه إن لزم كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها

من الكثرة ، وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ؛
فتلزم كثرته هذه المعلولات ، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى
معانيها متفقاً . ومن المعلوم أن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول ،
فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول ، ولا أيضاً يجوز أن يكون
كل جرم متقدم منها علة للتأخر ؛ لأن الجرم بما هو جرم مركب من مادة
وصورة ، فلو كان علة لجرم لكان بمشاركة المادة . والمادة لها طبيعة عدمية ،
والعدم ليس مبدأ للوجود ؛ فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ للوجود ؛ فلا يجوز
أن يكون جرم مبدأ لجرم ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها قوة نفسانية هي صورة
الجرم وكماه ؛ إذ كل نفس لكل فلك فهي كماه وصورته ليس جوهرأ مفارقا
وإلا كان عقلا ، وأنفس الأفلاك إنما تصدر عنها أفعالها في أجسام أخرى بوساطة
أجسامها ومشاركتها . وقد بينا أن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مبدأ للجسم ،
ولا يكون متوسطاً بين نفس ونفس ، ولو أن نفساً كانت مبدأ للنفس بغير توسط
الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم . وليست النفس الفلكية كذلك ، فلا تفعل
شيئاً ، ولا تفعل جسماً ؛ فإن النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال . فتعين
أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية وغير صور للأجرام ؛ والجميع مشترك في مبدأ
واحد وهو الذي نسميه المعلول الأول والعقل المجرد . ويختص كل فلك بمبدأ
خاص فيه ، ويلزم دائماً عقل من عقل حتى تكون الأفلاك بأجرامها ونفوسها
وعقولها وينتهي بالفلك الأخير ، ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية
منقسمة متكررة بالعدد ؛ لتكثر الأسباب . فكل عقل هو أعلى في المرتبة ؛ فإنه
لمعنى فيه ، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه ، وبما يعقل
ذاته يجب عنه فلك بنفسه ؛ فأما جرم الفلك فمن حيث إنه يعقل بذاته الممكن لذاته .
وأما نفس الفلك فمن حيث إنه يعقل ذاته الواجب بغيره . ويستبقى الجرم بتوسط
النفس الفلكية ؛ فإن كل صورة فهي علة لكون مادتها بالفعل ، والمادة بنفسها

لا أقوام لها ، كما أن الإمكان نفسه لا وجود له ، وإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الأسطقسات ، ولما كانت الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة وجب أن تكون مبادئها متغيرة ؛ فلا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها ، ولما كانت لها مادة مشتركة وصور مختلفة فيها وجب أن يكون اختلاف صورها مما تعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك ، واتفاق مادتها مما تعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك ؛ فالأفلاك لما اتفقت في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة كما تبين كان مقتضاها وجود المادة ، ولما اختلفت في أنواع الحركات كان مقتضاها تهيو المادة للصور المختلفة . ثم إن العقول المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الأفعال ، كما أن في ذلك العقل رسم الصور على جهة الفعل ، ثم يفيض منه الصور فيها بالتخصيص بمشاركة الأجرام السماوية ، فيكون إذا خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري ؛ أو بواسطة تجعله على استعداد خاص به بعد العام الذي كان في جوهره ؛ فاض عن هذا المفارق صورة خاصة . وارتسمت في تلك المادة . وأنت تعلم أن الواحد لا يخص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له إلا أن يكون هناك مخصصات مختلفة ، وهي معدات المادة . والمعد : هو الذي يحدث منه في المستعد أمر ما تصير مناسبة شيء بعينه أولى من مناسبة شيء آخر ، ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى منه من الأوائل الواهبة للصور . ولو كانت المادة على التهيؤ الأول تشابهت نسبتها إلى الضدين فلا يجب أن يختص بصورة دون صورة . قال : والأشبه أن يقال إن المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية : إما عن أربعة أجرام . أو عن عدة منحصرة في أربع ، أو عن جرم واحد تكون له نسب مختلفة اتقساماً من الأسباب منحصرة في أربع ؛ فتحدث منها العناصر الأربعة ، وانقسمت بالخفة والثقيل ؛ فما هو الخفيف المطلق فيله إلى الفوق ، وما هو الثقيل المطلق فيله

إلى الأسفل ، وما هو الخفيف والثقل بالإضافة فيهنما . وأما وجود المركبات من العناصر فيتوسط الحركات السماوية ، وسنذكر أقسامها وتوابعها . وأما وجود الأنفس الإنسانية التي تحدث مع حدوث الأبدان ولا تفسد ؛ فإنها كثيرة مع وحدة النوع . والمعلول الأول الواحد بالذات فيه معان متكررة بها تصدر عنه العقول والنفوس كما ذكرنا ، ولا يجوز أن تكون تلك المعاني كثيرة متفقة النوع والحقائق حتى تصدر عنها كثرة متفقة النوع ؛ فإنه يلزم أن تكون فيه مادة يشترك فيها ، وصور تتخالف وتكثر ؛ بل فيه معان مختلفة الحقائق يقتضى كل معنى شيئاً غير ما يقتضيه الآخر في النوع ، فلم يلزم كل واحد منهما ما يلزم الآخر . فالنفوس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بتوسط علة أو علل أخرى وأسباب من الأمزجة والمواد ؛ وهي غاية ما ينتهي إليها في الإبداع .

ونبتدى القول في الحركات ، وأسبابها ، ولوازمها : اعلم أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم والجسم على حاله الطبيعية ، وكل حركة بالطبع فلحالة مفارقة للطبع غير طبيعية ؛ إذ لو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان باطل الذات مع بقاء الطبيعة ، بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية إما في الكيف ، وإما في الكم ، وإما في المكان ، وإما في الوضع ، وإما في مقولة أخرى . والعلة في تجديد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية ، وتقدير البعد عن الغاية ؛ فإذا كان الأمر كذلك لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة ؛ وإلا كانت عن حال غير طبيعية إلى حال طبيعية إذا وصلت إليها سكنت ، ولم يجوز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية ؛ لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير ؛ فإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة ؛ إما عن أين غير طبيعي ، أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه ، وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه . والحركة المستديرة ليست تهرب عن شيء إلا وتقصده فليست إذاً طبيعية ، إلا أنها قد

نكون بالطبع ؛ وإن لم تكن قوة طبيعية كانت شيئاً بالطبع ، وإنما تحرك بتوسط الميل الذي فيه . ونقول : إن الحركة معنى متجدد السبب ، وكل شطر منه مختص بسبب ؛ فإنه لا ثبات له . ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده ؛ ولو كان فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال ؛ فالثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت ، فالإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ؛ فإنها مجردة عن جميع أصناف التفسير ، والقوة العقلية حاضرة المعقول دائماً . ولا يفرض فيها الانتقال من معقول إلى معقول إلا مشاركا للتخيل والحس ؛ فلا بد للحركة من مبدأ قريب . والحركة المستديرة مبدؤها القريب نفس في الفلك تجد تصوراتها وإراداتها ؛ وهي كمال جسم الفلك وصورته ؛ ولو كانت قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلاً محضاً لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالط ما بالقوة ، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا ؛ إلا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلاً مشوباً بالمادة . وبالجمله أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ؛ وتخيلات أو ما يشبه التخيلات حقيقية ؛ كالفعل العقلي فينا ، والمحرك الأول لها غير مادي أصلاً ، وإنما تتحرك عن قوة غير متناهية ؛ والقوة التي للنفس متناهية لكنها بما تعقل الأول فيسيح عليها نوره دائماً صارت قوتها غير متناهية ؛ فكانت الحركات المستديرة أيضاً غير متناهية . والأجرام السماوية لما لم يبق في جوهرها أمر ما بالقوة أعنى في كمها وكيفها تركبت صورتها في مادتها على وجه لا يقبل التحليل ، ولكن عرض لها في وضعها وأينها ما بالقوة ؛ إذ ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو لجزئه من جزء آخر ، فتي كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة . والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال ، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد ؛ لحفظ بالتنوع والتعاقب ، فصارت الحركة حافظة لما يكون من هذا الكمال ، ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال ، ومبدأ الشوق هو ما يعقل منه .

فنفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركات الفلسفية صدور الشيء عن التصور الموجب له ، وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول ؛ لأن ذلك تصور لما بالفعل ، فيحدث عنه طلب لما بالفعل ولا يمكن لما بالشخص فيكون بالتعاقب ، ثم يتبع ذلك التصور تصورات جزئية على سبيل الانبعاث إلى المقصود الأول ، وتتبع تلك التصورات الحركات المنتقلة بها في الأوضاع ، وهي كأنها عبادة ملكية أو فلكية . وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودة في نفسها ؛ بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسبح منها تأثير تتحرك له الأعضاء ، فتارة تتحرك على النحو الذي يوصل به إلى الغرض ، وتارة على نحو آخر متشابه ، وإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كل شيء ؛ ولكن ينبعث منه ما هو أدون منه في المرتبة وهو الشوق إلى الأشبه به بقدر الإمكان . فقد عرفت أن الفلك متحرك بطبعه ، ومتحرك بالنفس ، ومتحرك بقوة عقلية غير متناهية ؛ وتميزت عندك كل حركة عن صاحبها ؛ وعرفت أن المحرك الأول جملة السماء واحد ، ولكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ، ومتشوق معشوق يخصه . فأول المفارقات الخاصة بحرك الكرة الأولى ؛ وهي على قول من تقدم « بطليوس » كرة الثوابت ، وعلى قول « بطليوس » كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة ؛ وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الأولى ، ولكل واحدة مبدأ خاص ، ولكل مبدأ ؛ فلذلك تشترك الأفلاك في دوام الحركة وفي الاستدارة . ولا يجوز أن يكون شيء منها لأجل الكائنات السافلة لا قصد حركة ، ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطء بل ولا قصد فعل البتة لأجلها ؛ وذلك أن كل قصد فيكون من أجل المقصود ، ويكون أنقص وجوداً من المقصود ؛ لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر ، ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخص فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق وإلا كان

القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل ؛ وإنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مبيهاً له ومفيد وجوده شيء آخر ، وكل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالاً ما لقاصد ؛ لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال . ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالاً لم يكن ؛ فالعالي إذاً لا يريد أمراً لأجل السافل . وإنما يريد ما هو أعلى منه ؛ وهو التشبه بالأول بقدر الإمكان . ولا يجوز أن يكون الغرض تشبهاً بجسم من الأجسام السماوية وإن كان تشبه السافل بالعالي ؛ إذ لو كان كذلك لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ، ولم يكن مخالفاً له وأسرع في كثير من المواضع . ولا يجوز أن يكون الغرض شيئاً يوصل إليه بالحركة ؛ بل شيئاً مبايناً غير جواهر الأفلاك من موادها وأنفسها . وبقى أن يكون لكل واحد من الأفلاك شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه ؛ وتختلف الحركات وأفعالها وأحوالها اختلافاً الذي لها لأجل ذلك ، وإن كنا لانعرف كيفيتها وكميتها . وتكون العلة الأولى متشوقة للجميع بالاشتراك ؛ وهذا معنى قول القدماء : إن لكل محركاً واحداً معشوقاً ، ولكل كرة محركاً يخصها ومعشوقاً يخصها ؛ فيكون إذاً لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ، ولها بسبب الجسم تخيل أى تصور للجزئيات وإرادة لها ؛ ثم يلزمها حركات مادونها لزوماً بالقصد الأول حتى تنتهى إلى حركات الفلك الذى يلينا ، ومدبرها العقل الفعال . ويلزم الحركات السماوية حركات العناصر على مثال تناسب حركات الأفلاك ، وتعد تلك الحركات موادها لقبول الفيض من العقل الفعال ، فيعطيها صورها على قدر استعداداتها ، كما قررنا . فقد تبين لك أسباب الحركات ولوازمها ، وستعلم بواقعها فى الطبيعيات .

المسألة التاسعة : فى العناية الأزلية ، وبيان دخول الشر فى القضاء .

قال : العناية هى كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ؛ فيعقل نظام

الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان ؛ فيفيض منه ما يعمله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعمله فيضاً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان ، فهذا هو معنى « العناية » . والخير يدخل في القضاء الإلهي دخولا بالذات لا بالعرض ، والشر بالعكس منه وهو على وجوه : فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ، ويقال شر لمثل الألم والنعم ، ويقال شر لمثل الشرك والظلم والرياء ، وبالجملة الشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم ، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته . والشر بالعرض هو المعدوم والحابس للكمال عن مستحقه ، والشر بالذات ليس بأمر حاصل إلا أن يخبر عن لفظه . ولو كان له حصول ما لكان الشر العام . وهذا الشر يقابله الوجود على كماله الأقصى بأن يكون بالفعل ، وليس فيه ما بالقوة أصلاً فلا ياحقه شر . وأما الشر بالعرض فله وجود ما ؛ وإنما يلحق ما في طباعه أمر ما بالقوة ؛ وذلك لأجل المادة . فيلحقها لأمر يعرض لها في نفسها ؛ وأول وجودها : هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذي توجهت إليه ، فتجعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهرأ لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم ، فتشوهت الخلقة وانتقصت البنية ؛ لأن الفاعل قد حرم ، بل لأن المنفعل لم يقبل . وأما الأمر الطارئ من خارج فأحد شيئين : إما مانع للكمال ، وإما مضاد ماحق للكمال . مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال . ومثال الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص . ويقال شر للأفعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق ؛ مثال الأول : الظلم والرياء ، ومثال الثاني : الحقد والحسد . ويقال شر للآلام والغموم ، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله . والضابط لكله إما عدم وجود ، وإما عدم كمال . فنقول : الأمور إذا توهمت موجودة فيما تمتنع أن تكون إلخيراً على الإطلاق ، أو شراً على الإطلاق ، أو خيراً من وجه وشرأ من وجه ؛ وهذا القسم

لما أن يتساوى فيه الخير والشر ، أو الغالب فيه أحدهما . أما الخير المطلق الذى لا شر فيه فقد وجد فى الطباع والحلقة ، وأما الشر المطلق الذى لا خير فيه أو الغالب فيه أو المساوى فلا وجود له أصلاً . فبقى ما الغالب فى وجوده الخير وليس يخلو عن شر ، والآخرى به أن يوجد ؛ فإن لا كونه ، أعظم شراً من كونه ، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود ؛ لئلا يفوت الخير الكلى لو وجود الشر الجزئى . وأيضاً ؛ فلو امتنع وجود ذلك القدر من الشر امتنع وجود أسبابه التى تؤدى إلى الشر بالعرض ، وكان فيه أعظم خلل فى نظام الخير الكلى ، بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان فى الوجود من أصناف الموجودات المختلفة فى أحوالها ؛ فكان الوجود المبرأ من الشر من كل وجه قد حصل ، وبقى نمط من الوجود إنما يكون على سبيل أن لا يوجد إلا ويتبعه ضرر وشر ، مثل النار ؛ فإن الكون إنما يتم بأن يكون فيه نار ، ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخن ، ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق ، والأمر الدائم والأكثرى حصول الخير من النار ، فأما الدائم ؛ فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود النار ، وأما الأكثر ؛ فلأن أكثر الأشخاص والأنواع فى كنف السلامة من الاحتراق ، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأعراض شرية أقلية ؛ فأريدت الخيرات الكاثرة عن مثل هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذى يصلح أن يقال : إن الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذى بالعرض ؛ فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . والحاصل أن الكل إنما رتب فيه القوى الفعالة والمنفعلة : السماوية والأرضية : الطبيعية والنفسانية ؛ بحيث يؤدى إلى النظام الكلى مع استحالة أن تكون هى على ما هى عليه ولا تؤدى إلى شرور ، فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث فى نفس : صورة اعتقاد ردىء أو كفر أو شر آخر ، ويحدث فى بدن :

صورة قبيحة مشوهة ، ولو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت ، فلم يعبا ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة . وقيل : « خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي » وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي ، وكل ميسر لما خلق له .

المسألة العاشرة : في المعاد ، وإثبات سعادات دائمة للنفوس ، وإشارة إلى النبوة ، وكيفية الوحي والإلهام .

ولنقدم على الخوض فيها أصولاً ثلاثة :

الأصل الأول : أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشرّاً يخصها ؛ وحيثما كان المدرك أشد إدراكاً وأفضل ذاتاً والمدرك أكمل وجوداً وأشرف ذاتاً وأدوم ثباتاً ؛ فاللذة أبلغ وأوفر .

الأصل الثاني : أنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما ؛ بحيث يعلم أن المدرك لذيد ، ولكنه لا يتصور كيفيته ولا يشعر به فلم يشتق إليه ولم يفرع نحوه ؛ فيكون حال المدرك حال الأصم والأعمى الملتذين برطوبة اللحن وملاحة الوجه من غير شعور وتصور وإدراك .

الأصل الثالث : أن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الإدراكية ، وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده ، أو تكون القوة بمنوة بضد ما هو كمالها فلا تحس به كالمريض والمرور ، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه ؛ فصدمت شهوته ، واشتهت طبيعته ، وحصل له كمال اللذة .

ف نقول بعد تمهيد الأصول : إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض من واهب الصور على الكل ؛ مبتدئاً من المبدأ . وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ؛

فتصير عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير والبهاء والحق ، ومتحداً به ، ومتنشأ بمثاله ، ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره ؛ وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجوداً ودواماً ولذة وسعادة ؛ بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمانية ، بل لا مناسبة بينهما في الشرف والكمال . وهذه السعادة لا تتم له إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، وتهذيب الأخلاق . والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية ، وذلك باستعمال التوسط بين الخلفتين المتضادتين ؛ لا بأن يفعل أفعال التوسط بل بأن يحصل ملكة التوسط بين الخلفتين المتضادتين ؛ فيحصل في القوى الحيوانية هيئة الإذعان ، وفي القوى الناطقة هيئة الاستعلاء . ومعلوم أن ملكة الإفراط والتفريط هما من مقتضيات القوى الحيوانية ؛ فإذا قويت حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية قد رسخت فيها من شأنها أن تجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه . وأما ملكة التوسط فهي من مقتضيات الناطقة ؛ فإذا قويت قطعت العلاقة من البدن ، فسعدت السعادة الكبرى . ثم للنفوس مراتب في اكتساب هاتين القوتين ؛ أعنى العلية والعملية والتقصير فيهما ، فكم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات ، والتخلق بالأخلاق الحسنة حتى يجاوز الحد الذى فى مثله يقع فى الشقاوة الأبدية . وأى تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤبد ؟ وأى تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤقت ؟ قال : فليس يمكننى أن أنص عليه إلا بالتقريب ، وليته سكت عنه ، وقد قيل :

فدع عنك الكتابة لست منها ولو سودت وجهك بالمدا

قال : وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ . المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تنهاى ، ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول

إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة لكل أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها ؛ وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه ؛ وكيف ترتيب نسب الموجودات إليها ، وكلما ازداد استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً ؛ وكأنه ليس يترأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون قد أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق وعشق إلى ما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلقه جملة . ثم إن النفوس والقوى الساذجة التي لم تكتسب هذا الشوق ولا تصورت هذه التصورات ؛ فإن كانت بقيت على ساذجيتها واستقرت فيها هيئات صحيحة إقناعية وملكات حسنة خلقية سعدت بحسب ما اكتسبت ، أما إذا كان الأمر بالضد من ذلك أو حصلت أوائل الملكة العلية وحصل لها شوق قد تبع رأيا مكتسباً إلى كمال حالها فصدها عن ذلك عائق مضاد فقد بقي الشقاء الأبدى ؛ وهؤلاء إما مقصرون في السعي لتحصيل الكمال الإنساني ، وإما معاندون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون أسوأ حالاً . والنفوس البله أدنى من الخلاص من فطانة بترأ ، لكن النفوس إذا فارقت وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة على مثل ما يخاطب به العامة ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم لا كمال فتسعد تلك السعادة ، ولا عدم كمال فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل ، منجذبة إلى الأجسام ، ولا بد لها من تخيل ، ولا بد للتخيل من أجسام . قال : فلا بد لها من أجرام سماوية تقوم بها القوة المتخيلة ؛ فتشاهد ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الآخروية ، وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه ؛ فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد تأثيراً ؛ كما تشاهد في المنام ، وهذه هي السعادة والشقاوة بالقياس إلى الأنفس الحسية . وأما الأنفس المتقدمة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل لكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية ، ولو كان بقي فيها أثر من ذلك

اعتقادي أو خلقي تأذت به وتخلفت عن درجة عليين إلى أن يفسخ عنها .
 قال : والدرجة الأعلى فيما ذكرناه لمن له النبوة ؛ إذ في قواه النفسانية خصائص
 ثلاث - نذكرها في الطبيعيات - فيها يسمع كلام الله تعالى ، ويرى ملائكته
 المقربين ؛ وقد تحولت على صور يراها . وكما أن الكائنات ابتدأت من الأشرف
 فالأشرف حتى ترقى في الصعود إلى العقل الأول ، ونزلت في الانحطاط إلى المادة
 وهي الأخس ؛ كذلك [النفوس] ابتدأت من الأخس حتى بلغت النفس الناطقة
 وترقت إلى درجة النبوة . ومن المعلوم أن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع ومشاركة
 في ضروريات حاجاته ، مكثفيا بآخر من نوعه ، يكون ذلك الآخر أيضا مكثفيا به ؛
 ولا تتم تلك الشركة إلا بمعاملة ومعاوضة بحريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما
 عن مهم لو تولاه بنفسه لزدحم على الواحد كثير . ولا بد في المعاملة من سنة
 وعدل ، ولا بد من سان ومعدل ، ولا بد من أن يكون بحيث يخاطب الناس
 ويلزمهم السنة ؛ فلا بد من أن يكون « إنسانا » . ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم
 في ذلك فيختلفون ، ويرى كل واحد منهم ماله عدلا وما عليه ظلما ؛ فالحاجة
 إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان أشد من الحاجة إلى إنبات الشجر على
 الأشجار والحاجيين . فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي أمثال تلك المنافع
 ولا تقتضي هذه التي هي أسها . ولا يجوز أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده
 يعلم تلك ولا يعلم هذا ، ولا أن يكون ما يعمله في نظام الأمر الممكن وجوده
 الضروري حصوله تهيئة نظام الخير لا يوجد ، بل كيف يجوز أن لا يوجد
 وما هو متعلق بوجوده ومبنى على وجوده موجود ؟ ١٩ . فلا بد إذا من « نبي » ،
 هو إنسان متميز من بين سائر الناس بآيات تدل على أنها من عند ربه تعالى ؛
 يدعوهم إلى التوحيد ويمنعهم من الشرك ، ويسن لهم الشرائع والأحكام ، ويحثهم
 على مكارم الأخلاق ، وينهاهم عن التباغض والتحاسد ، ويرغبهم في الآخرة
 وثوابها ، ويضرب لهم للسعادة والشقاوة أمثالا تسكن إليها نفوسهم ؛ وأما الحق

فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملًا ، وهو أن ذلك شيء لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ،
ثم تكريمه عليهم العبادات ليحصل لهم بعده تذكّر المصبود بالتكريم . والمذكرات
إما حركات ، وإما أعدام حركات تفضي إلى حركات ؛ فالحركات كالصلوات
وما في معناها ، وأعدام الحركات كالصيام ونحوه ، وإن لم يكن لهم هذه المذكرات
تناسوا جميع ما دعاهم إليه مع انقراض قرن أو قرنين . وينفعهم ذلك أيضاً
في المعاد منفعة عظيمة ؛ فإن السعادة في الآخرة بتزيه النفس عن الأخلاق الرديئة
والمملكات الفاسدة فيتقرر لها بذلك هيئة الانزعاج عن البدن ، وتحصل لها ملكة
التسلط عليه ، فلا تنفعل عنه ، وتستفيد منه ملكة الالتفات إلى جهة الحق ،
والإعراض عن الباطل ، وتصير شديدة الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد
المفارقة البدنية ؛ وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله
تعالى ، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله ، ويعرض عن غيره
لكأن جديراً بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ ؛ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبي
من عند الله تعالى ، وإرسال الله تعالى ، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله ،
وأن جميع ما سنه فإنما هو ما وجب من عند الله أن يسنّه ؛ وأنه متميز عن سائر
الناس بخصائص بالغة ، وواجب الطاعة بآيات ومعجزات دلت على صدقه ؟ ! .
وسياتى شرح ذلك في الطبيعيات . لكنك تحس بما سلف آتفاً : أن الله تعالى
كيف رتب النظام في الموجودات ؟ وكيف سخر الهيولى مطيعة للنفوس بإزالة
صورة وإثبات صورة ، وحيثما كانت النفوس الإنسانية أشد مناسبة للنفوس الفلكية
بل وللعقل الفعال كان تأثيرها في الهيولى أشد وأغرب ، وقد تصفو النفس صفاء
شديداً لاستعدادها للاتصال بالعقول المفارقة فيفيض عليها من العلوم ما لا يصل
إليه من هو في نوعه بالفكر والقياس ؛ فبالقوة الأولى يتصرف في الأجرام
بالقلب والإحالة من حال إلى حال ، وبالقوة الثانية يخبر عن غيب ويكلمه ملك .
فيكون ما للأنبياء عليهم السلام : وحياً ، وما للأولياء : إلهاماً .

وها نحن نبتدى القول فى الطبيعيات ، المنقولة عن الشيخ الرئيس « أبى على ابن سينا » .

٣ — فى الطبيعيات

١ — قال « أبو على بن سينا » : إن للعلم الطبيعى موضوعاً ينظر فيه وفى لواحقه . كسائر العلوم ، وموضوعه : الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغير ، وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات ، وأما مبادئ هذا العلم كمثّل تركيب الأجسام عن المادة والصورة ، والقول فى حقيقتهما ، ونسبة كل واحد منهما إلى الثانى ... فقد ذكرناها فى العلم الإلهى . والذى يختص من ذلك التركيب بالعلم الطبيعى هو أن تعلم أن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصور كالسيرير ؛ وإما تختلف كبدن الإنسان ، ومنها أجسام مفردة . والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية ؛ وهى تلك الأجسام المفردة التى منها تركيب ، وأما الأجسام المفردة فليس لها فى الحال جزء بالفعل وفى قوتها أن تتجزأ أجزاء غير متناهية كل منها أصغر من الآخر . والتجزؤ إما بتفريق الاتصال ، وإما باختصاص العرض ببعض منه ، وإما بالتوهم ؛ وإذا لم يكن أحد هذه الثلاثة فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل . قال : ومن أثبت الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ بالفعل ؛ فبطلانه بأن كل جزء من أجزاءه قد شغله بالمس ، وكل ما شغل شيئاً بالمس فإما أن يدع فراغاً عن شغله لجهة أو لا يدع ؛ فإن ترك فراغاً فقد تجزأ الممسوس ، وإن لم يترك فراغاً فلا يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول وقد ماسه آخر ... هذا خلف . وكذلك فى كل جزء موضوع على جزءين متصل وغيره . من تركيب المربعات منها ؛ لمساواة الأقطار والأضلاع ، ومن جهة مسامات الظل والشمس ... دلائل على أن الجزء الذى لا يتجزأ البتة : محال وجوده . فتتكمّل بعد هذه « المقدمة » فى مسائل هذا العلم . ونحصرها فى ست مقالات .

المقالة الأولى { في لواحق الأجسام الطبيعية ؛ مثل الحركة ، والسكون ،
والزمان ، والمكان ، والخلاء ، والتناهي ، والجهات ،
والتماس ، والاتحام ، والاتصال ، والتالى .

أما الحركة : فتقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل
الانجاء نحو شيء والوصول إليه هو بالقوة أو بالفعل ؛ فيجب أن تكون
الحركة مفارقة الحال ، ويجب أن يقبل الحال التنقص والتزيد ويكون باقياً
غير متشابه الحال في نفسه ، وذلك مثل السواد والبياض والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر الحجم وصغره ؛
فالجسم إذا كان في مكان فتحرك فقد حصل فيه كمال وفعل أول يتوصل به
إلى كمال وفعل ثان هو الوصول ؛ فهو في المكان الأول بالفعل وفي المكان
الثاني بالقوة ؛ فالحركة : كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، ولا يكون
وجودها إلا في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض ، وليست من الأمور
التي تحصل بالفعل حصولاً قاراً مستكلاً ، وقد ظهر أنها في كل أمر يقبل التنقص
والتزيد وليس شيء من الجواهر كذلك ؛ فإذا : لا شيء من الحركات في الجوهر .
و « كون » الجوهر و « فساد » ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة . وأما الكمية ؛
فلا تأخذها تقبل التزيد والتنقص تخليق أن يكون فيها حركة ؛ كالنمو والذبول والتخلخل
والتكاثف . وأما الكيفية ؛ فما يقبل منها التنقص والتزيد والاشتداد — كالتيقظ
والتسود — فيوجد فيه الحركة . وأما المضاف ؛ فأبداً عارض لمقولة من البراق
في قبول التنقص والتزيد . فإذا أضيفت إليه حركة فذلك بالحقيقة لتلك المقولة .
وأما الآين ، فإن وجود الحركة فيه ظاهر وهو النقلة . وأما متى ؛ فإن وجوده
للجسم بتوسط الحركة . فكيف يكون فيه الحركة ؟ ولو كان ذلك لكان « متى »
« متى » آخر . وأما الوضع ؛ فإن فيه حركة على رأينا خاصة بحركة الجسم المستدير
على نفسه ؛ إذ لو نوهم المكان المطيف به معدوماً لما امتنع كونه متحركاً .
ولو قدر ذلك في الحركة المكانية لا متنع ؛ ومثاله في الموجودات : الجرم الأقصى

الذى ليس وراءه جسم . و « الوضع » يقبل التنقص والاشتداد ، فيقال : أنصب وأنكس . وأما الملك ؛ فإن تبدل الحال فيه تبدل أولاً في « الآين » ، فإذا الحركة فيه بالعرض . وأما أن يفعل ؛ فتبدل الحال فيه بالقوة أو العزيمة أو الآلة ؛ فكانت الحركة في قوة الفاعل أو عزمته أو آله أولاً ، وفي الفعل بالعرض . على أن الحركة إن كانت خروجاً عن هيئة فهي عن هيئة قارة وليس شيء من الأفعال كذلك ؛ فإذا : لا حركة بالذات إلا : في الكم ، والكيف ، والآين ، والوضع ؛ وهو كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه وكه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده .

والسكون : هو عدم هذه الصورة في ما من شأنه أن توجد فيه ، وهذا العدم له معنى ما ويمكن أن يرسم ، وفرق بين عدم القرنين في الإنسان وهو السلب المطلق عقداً وقولاً وبين عدم المشي له ؛ فهو حالة مقابلة للشيء توجد عند ارتفاع علة المشي ، وله وجود ما ينحو من الانحما . وله علة ينحو ، والمشي علة بالعرض لذلك العدم ؛ فالعدم معلول بالعرض موجود بالعرض .

ثم اعلم أن كل حركة توجد في الجسم فإنما توجد لعلّة محركة ؛ إذ لو تحرك بذاته وبما هو جسم لكان كل جسم متحركاً فيجب أن يكون المحرك معنى زائداً على هيولى الجسمية وصورتها ، ولا يخلو ؛ إما أن يكون ذلك المعنى في الجسم ، وإما أن لا يكون ؛ فإن كان المحرك مفارقاً فلا بد لتحريكه من معنى في الجسم قابل لجهة التحريك والتغير . ثم المتحرك لمعنى في ذاته يسمى متحركاً بذاته ، وذلك إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنها أن تحرك تارة ولا تحرك أخرى فيسمى متحركاً بالاختيار ، وإما أن لا يصح فيسمى متحركاً بالطبع . والمتحرك بالطبع لا يجوز أن يتحرك وهو على حاله الطبيعية ؛ لأن كل ما اقتضاه طبيعة الشيء لذاته ليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت . وكل حركة تتعين في الجسم فإنها يمكن أن تفارق والطبيعة لم تبطل ، لكن الطبيعة إنما تقتضى الحركة للعود إلى حالتها الطبيعية ؛ فإذا عادت ارتفع الموجب للحركة

وامتنع أن يتحرك ؛ فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية .
وهذه الحركة ينبغي أن تكون مستقيمة إن كانت في المكان ؛ لأنها لا تكون
إلا ميل طبيعي ، وكل ميل طبيعي فعلى أقرب المسافة ، وكل ما هو على أقرب
المسافة فهو على خط مستقيم ؛ فالحركة المكانية المستديرة ليست طبيعية ، ولا الحركة
الوضعية ؛ فإن كل حركة طبيعية فإنها لهرب عن حالة غير طبيعية ، ولا يجوز
أن يكون فيه قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقه بالهرب إذ لا اختيار لها ، وقد تحقق
العود ؛ فهي إذاً غير طبيعية ؛ فهي إذاً عن اختيار وإرادة ، ولو كانت عن قسر
فلا بد أن ترجع إلى الطبع أو الاختيار . وأما الحركات في أنفسها فيتطرق إليها
الشدة والضعف ؛ فيتطرق إليها السرعة والبطء لا بتخلل سكنات . وهي قد تكون
واحدة بالجنس إذا وقعت في مقولة واحدة أو في جنس واحد من الأجناس
التي تحت تلك المقولة ، وقد تكون واحدة بالنوع وذلك إذا كانت ذات جهة
مفروضة عن جهة واحدة إلى جهة واحدة في نوع واحد وفي زمان مساو ؛ مثل
تبيض ما يتبيض ، وقد تكون واحدة بالشخص وذلك إذا كانت عن متحرك
واحد بالشخص في زمان واحد ووحدها بوجود الاتصال فيها . والحركات المنفقة
في النوع لا تضاد . وأما تطابق الحركات فيعني بها التي يجوز أن يقال لبعضها
أسرع من بعض أو أبطأ أو مساو ، والأسرع هو الذي يقطع شيئاً مساوياً
لما يقطعه الآخر في زمان أقصر وضده الأبطأ ، والمساوي معلوم . وقد يكون
التطابق بالقوة ، وقد يكون بالفعل ، وقد يكون بالتخيل . وأما تضاد الحركات
فإن الضدين هما اللذان موضوعهما واحد وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه وبينهما
غاية الخلاف ؛ فتضاد الحركات ليس بتضاد المتحركين ، ولا بالزمان ، ولا بتضاد
ما يتحرك فيه ؛ بل تضادهما هو تضاد الأطراف والجهات ، فعلى هذا لا تضاد
بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة المكانية ؛ لأنهما لا يتضادان في الجهات ،
بل المستديرة لا جهة فيها بالفعل ؛ لأنها متصل واحد ، فالتضاد في الحركات

المكانية المستقيمة يتصور ؛ فالهابطة ضد الصاعدة ، والهابطة ضد المتياسرة .
وأما التقابل بين الحركة والسكون فهو تقابل العدم والملء ، وقد بينا أن ليس
كل عدم هو السكون ؛ بل هو عدم ما من شأنه أن يتحرك ، ويختص ذلك بالمكان
الذي تنأى فيه الحركة . والسكون في المكان المقابل إنما يقابل الحركة عنه
لا الحركة إليه ؛ بل ربما كان هذا السكون استكمالاً لها .

وإذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك معرفة « الزمان » بأن تقول :
كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها
وابتدأتا معا ، فإنهما يقطعان المسافة معاً ؛ وإن ابتدأت إحداها ولم تبدئ
الأخرى ولكن تركتا الحركة معا ؛ فإن إحداها تقطع دون ما نقطعه الأولى .
وإن ابتدأ معه بطيء واتفقا في الأخذ والترك وجد البطيء قد قطع أقل والسرير
أكثر ، وكان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة
وأقل منها ببطء معين ؛ وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك
السرعة المعينة . . . يكون هذا الإمكان طابق جزءاً من الأول ولم يطابق جزءاً
مقتضياً وكان من شأن هذا الإمكان التقضي ؛ لأنه لو ثبت للحركات بحال واحدة
لكانت تقطع المتفاوتات في السرعة - أي وقت ابتدأت وتركت - مسافة واحدة
بعضها ، ولما كان إمكان أقل من إمكان ؛ فوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان
يتعنان ، فكان ذا مقدار مطابق للحركة ؛ فإذا هبنا مقدار للحركات مطابق لها .
وكل ما طابق الحركات فهو متصل ، ويقضى الاتصال تجده ؛ وهو الذي نسميه :
« الزمان » . ثم هو لا بد وأن يكون في مادة ، ومادته الحركة ؛ فهو مقدار الحركة .
وإذا قدرت وقوع حركتين مختلفتين في العدم كان هناك إمكانان مختلفان ،
بل مقداران مختلفان . وقد سبق أن الإمكان والمقدار لا يتصور إلا في موضوع ؛
فليس الزمان محدثاً حدوثاً زمانياً بحيث يسبقه زمان ؛ لأن كلامنا في ذلك الزمان
بمعينه ؛ وإنما حدوثه حدوث إبداع لا يسبقه إلا مبدعه . وكذلك ما يتعلق به

الزمان ويطابقه ، فالزمان متصل بتهياً أن ينقسم بالتوهم ؛ فإذا قسم ثبتت منه آتات وانقسم إلى الماضي والمستقبل ؛ وكونهما فيه ككون أقسام العدد في العدد ، وكون الآن فيه كالوحدة في العدد ، وكون المتحركات فيه ككون المحدودات في العدد . و « الدهر » هو المحيط بالزمان . وأقسام الزمان ما فصل منه بالتوهم ؛ كالساعات ، والأيام ، والشهور ، والأعوام .

وأما « المكان » ؛ فيقال مكان : شيء يكون محيطاً بالجسم ، ويقال : شيء يعتمد عليه الجسم . والاول هو الذي يتكلم فيه الطبيعي ؛ وهو حاو للممكن مفارق له عند الحركة ومساو له ، وليس هو شيئاً في الممكن ، وكل هيوولي وصورة فهو في الممكن ؛ فليس المكان إذا هيوولي وصورة ؛ ولا الأبعاد التي يدعى أنها مجردة عن المادة قائمة بمكان الجسم الممكن ؛ لا مع امتناع خلوها كما يراه قوم ، ولا مع جواز خلوها كما يظنه مثبتو الخلاء . ونقول في « نفي الخلاء » : إن فرض خلاء خال ، فليس هو لا شيئاً محضاً ، بل هو ذات ما له « كم » ؛ لأن كل خلاء يفرض فقد يوجد خلاء آخر أقل منه أو أكثر ، ويقبل التجزؤ في ذاته . والمعدوم واللاشيء ليس يوجد هكذا ، فليس الخلاء لا شيء ، فهو ذو « كم » . وكل « كم » ، فإما متصل وإما منفصل ؛ والمنفصل لذاته عديم الحد المشترك بين أجزائه ، وقد تقرر في الخلاء حد مشترك ، فهو إذا متصل الأجزاء منحازها في جهات ؛ فهو إذا : « كم » ، ذو وضع ، قابل للأبعاد الثلاثة ؛ كالجسم الذي يطابقه ، وكأنه جسم تعليمي مفارق للمادة . فنقول : الخلاء المقدر إما أن يكون موضوعاً لذلك المقدار ، أو يكون الوضع والمقدار جزءين من الخلاء ؛ والاول باطل ؛ فإنه إذا رفع المقدار في التوهم : كان الخلاء وحده بلا مقدار وقد فرض أنه ذو مقدار ... فهو خلف ، وإن بقي متقدراً في نفسه فهو مقدار بنفسه لا لمقدار حله ، وإن كان الخلاء بمجموع مادة ومقدار فالخلاء إذا جسم فهو ملاء .

وأيضاً ؛ فإن كل شيء يقبل الاتصال والانفصال فهو ذو مادة مشتركة

قابلة لهما - كما بينا - ، والخلاء لا مادة له ؛ فلا يجوز عليه الانفصال والاتصال ونقول : إن التمانع محسوس بين الجسمين ، وليس التمانع من حيث المادة ؛ لأن المادة من حيث إنها مادة لا انحياز لها عن الأجزاء ، وإنما ينحاز الجسم عن الجسم لأجل صورة البعد ؛ فطباع الأبعاد تأبى التداخل ، وتوجب المقاومة والتنجي . وأيضاً ؛ فإن بعداً لو دخل بعداً فإما أن يكونا جميعاً موجودين ، أو معدومين ، أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ؛ فإن وجداً جميعاً ؛ فهما أزيد من الواحد ، وكل ما هو عظيم ، وهو أزيد ، فهو أعظم . وإن عدماً جميعاً ، أو وجداً أحدهما وعدم الآخر ؛ فليس مداخلته . فإذا قيل : جسم في خلاء ، فيكون بعداً في بعد ، وهو محال .

ونقول في نفي اللانهاية عن الجسم : إن كل موجود الذات ذا وضع وترتيب فهو متناه ؛ إذ لو كان غير متناه فإما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها أو غير متناه من طرف . فإن كان غير متناه من طرف أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهي جزء بالتوهم ، فيوجد ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة ، وبانفراده شيئاً على حدة ، ثم يطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم ؛ فلا يخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد فيكون الزائد والناقص متساويين وهذا محال ، وإما أن لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهياً والفصل أيضاً كان متناهياً فيكون المجموع متناهياً فالأصل متناه . وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف فلا يبعد أن يفرض ذا مقطع تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرفاً ونهاية ، ويكون الكلام في الأجزاء والأجزاء كالكلام في الأول . وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه ، وأن ما لا يتناهي بهذا الوجه هو الذي إذا وجد وفرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً وجب أن يلزم ذلك محال . وأما إذا كانت أجزاؤه لا تتناهي وليست معاً وكانت في الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده لاحقاً ، أو كانت ذات

عدد غير مرتب في الوضع ولا الطبع فلا مانع عن وجوده معا ، وذلك أن مالا ترتيب له في الوضع أو الطبع فلن يحتمل الانطباق ؛ ومالا وجود له معاً فهو فيه أبعد . ونقول في إثبات التناهي في القوى الجسمانية ونفي التناهي عن القوى غير الجسمانية : قال : الأشياء التي يمتنع فيها وجود غير المتناهي بالفعل فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه ، فإن العدد لا يتناهي أي بالقوة وكذلك الحركات لا تتناهي بالقوة لا القوة التي تخرج إلى الفعل ؛ بل بمعنى أن الأعداد يتأتى أن تزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة . واعلم أن القوى تختلف في الزيادة والنقصان بالنسبة إلى شدة ظهور الفعل عنها ، أو إلى عدة ما يظهر عنها ، أو إلى مدة بقاء الفعل ؛ وبينها فرقان بعيدان ؛ فإن جل ما يكون زائداً بنوع الشدة يكون ناقصاً بنوع المدة . وكل قوة حركت أشد فمدة حركتها أقصر وعدة حركتها أكثر ، ولا يجوز أن تكون قوة غير متناهية بحسب اعتبار الشدة ؛ لأن ما يظهر من الأحوال القابلة لها لا يخلو ؛ إما أن يقبل الزيادة على ما ظهر فيكون متناهياً يجوز عليه زيادة في آخره ، وإما أن لا يقبل فهو النهاية في الشدة ؛ فكل قوة جسمانية متجزئة ومتناهية .

وأما الكلام في الجهات ؛ فمن المعلوم أننا لو فرضنا خلاء فقط أو أبعاداً أو جسماً غير متناه فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود الية ؛ فلا يكون فوق وسفل ، ويمين ويسار ، وقدام وخلف ؛ فالجهات إنما تتصور في أجسام متناهية ، فتكون الجهات أيضاً متناهية . ولذلك يتحقق إلیها إشارة . ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة أخرى . وإذا كانت الأجسام كرية فيكون تحدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط ، والتضاد فيها على سبيل المركز والمحيط . وإذا كان الجسم المحدد محيطاً كفي لتحديد الطرفين ؛ لأن الإحاطة تثبت المركز . فتثبت غاية البعد منه وغاية القرب من غير حاجة إلى جسم آخر . وأما إن فرض محاطاً لم يتحدد به وحدد الجهات ؛ لأن القرب يتحدد به ، والبعد منه يتحدد بجسم

آخر ؛ إذ لا خلاء ، وذلك ينتهي لا محالة إلى محيط . ويجب أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة لا يتأخر عنها وجود الجهات لامكنتها وحركاتها ، بل الجهات تحصل بحركاتها ؛ فيجب أن يكون الجسم الذي تحدد الجهات إليه جسماً متقدماً عليه ، وتكون إحدى الجهات بالطبع غاية القرب منه وهو الفوق ، ويقابله غاية البعد منه وهو السفل ؛ وهذان بالطبع وسائر الجهات لا تكون واجبة في الأجسام بما هي أجسام ، بل بما هي حيوانات ؛ فتميز فيها جهة القدام الذي إليه الحركة الاختيارية ، واليمين الذي منه مبدأ القوة ، والفوق إما بقياس فوق العالم ؛ وإما الذي إليه أول حركة النشوء . ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل . والفوق والسفل محدودان بطرفي البعد الذي الأول أن يسمى طولاً ، واليمين واليسار بما الأول أن يسمى عرضاً ، والقدام والخلف بما الأول أن يسمى عمقاً .

في الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام .

المقالة الثانية { من المعلوم أن الأجسام تنقسم إلى بسيطة ومركبة ، وأن لكل جسم حيزاً ما ضرورة ؛ فلا يخلو : إما أن يكون كل حيز له طبيعياً ، أو منافياً لطبيعته ، أو لا طبيعياً ولا منافياً ، أو بعضه طبيعياً وبعضه منافياً . وبطل أن يكون كل حيز له طبيعياً ؛ لأنه يلزم منه أن يكون مفارقة كل مكان له خارجاً عن طبعه أو التوجه إلى كل مكان له ملائماً لطبعه ، وليس الأمر كذلك ؛ فهو خلف . وبطل أن يكون كل حيز منافياً لطبعه ؛ لأنه يلزم منه أن لا يسكن جسم البتة بالطبع ولا يتحرك أيضاً ، وكيف يسكن أو يتحرك بالطبع وكل مكان مناف لطبعه ؟ . وبطل أن يكون كل مكان لا طبيعياً ولا منافياً ؛ لأننا إذا اعتبرنا الجسم على حاله وقد ارتفع عنه القوارس والعوارض فحيث لا بد له من حيز يختص به ويتحيز إليه وذلك هو حيزه الطبيعي ، فلا يزول عنه إلا بقسر قاسر . وتعين القسم الرابع : أن بعض الأحياء له طبيعي ، وبعضها غير طبيعي . وكذلك نقول في الشكل : إن لكل جسم شكلاً ما بالضرورة لتناهي حدوده ، وكل شكل فإما طبيعي

له أو بقسر قاسر ، وإذا ارتفعت القواصر في التوهم واعتبرت الجسم من حيث هو جسم وكان في نفسه متشابه الأجزاء فلا بد أن يكون شكله كرياً ؛ لأن فعل الطبيعة في المادة واحد متشابه ، فلا يمكن أن يفعل في جزء زاوية وفي جزء خطاً مستقيماً أو منحنياً ، فينبغي أن يتشابه الأجزاء ، فيجب أن يكون الشكل كرياً .
وأما المركبات فقد تكون أشكالها غير كرية لاختلاف أجزائها ، فالأجسام السماوية كلها كرية . وإذا تشابهت أجزاؤها وقواها كان حيزها الطبيعي وجهتها واحدة ، فلا يتصور أرضان في وسطين في عالمين ، ولا ناران في أفقين ، بل لا يتصور عالمان ؛ لأنه قد ثبت أن العالم بأسره كرى الشكل ؛ فلو قدر كريان أحدهما بحجب الآخر كان بينهما خلل ولا يتصلان إلا بجزء واحد لا ينقسم ؛ وقد تقدم استحالة الخلاء . وأما « الحركة » ؛ فمن المعلوم أن كل جسم اعتبر ذاته من غير عارض بل من حيث هو جسم في حيز فهو إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً . وذلك ما نعينه بالحركة الطبيعية والسكون الطبيعي ، فنقول : إن كان الجسم بسيطاً كانت أجزاؤه متشابهة ، وأجزاء ما يلاقيه وأجزاء مكانه كذلك ، فلم يكن بعض الأجزاء أولى بأن يختص ببعض أجزاء المكان من بعض ؛ فلم يجب أن يكون شيء منها له طبيعياً ، فلا يمتنع أن يكون على غير ذلك الوضع ، بل في طباعه أن يزول عن ذلك الوضع أو الأين بالقوة ، وكل جسم لا ميل له في طبيعه فلا يقبل الحركة عن سبب خارج فبالضرورة في طباعه حركة ما إما لعله وإما لأجزائه حتى يكون متحركاً في الوضع بحركة الأجزاء ، وإذا : صبح أن كل قابل تحريك ففيه مبدأ ميل ، ثم لا يخلو إما أن يكون على الاستقامة أو على الاستدارة . والأجسام السماوية لا تقبل الحركة المستقيمة كما سبق ؛ فهي متحركة على الاستدارة ، وقد بينا استناد حركاتها إلى مبادئها .

وأما الكيف فنقول أولاً : إن الأجسام السماوية ليست موادها مشتركة بل هي مختلفة بالطبع ، كما أن صورها مختلفة ، ومادة الواحدة منها لا يصلح أن

تصور بصورة الأخرى ؛ ولو أمكن ذلك كذلك لقبلت الحركة المستقيمة ، وهو محال . فلها طبيعة خامسة مختلفة بالنوع ، بخلاف طبائع العناصر ؛ فإن مادتها مشتركة وصورها مختلفة ، وهي تنقسم إلى حار يابس كالنار ، وإلى حار رطب كالهواء ، وإلى بارد رطب كالماء ، وإلى بارد يابس كالأرض ؛ وهذه أعراض فيها لا صور ، ويقبل الاستحالة بعضها إلى بعض ، ويقبل النمو والذبول ، ويقبل الآثار من الأجسام السماوية . وأما الكيفيات ؛ فالحرارة والبرودة فاعلتان ؛ فالحار هو الذي يغير جسماً آخر بالتحليل والخلخلة بحيث يألم الحاس منه ، والبارد هو الذي يغير جسماً بالتعقيد والتكثيف بحيث يألم الحاس منه . وأما الرطوبة واليبوسة فنفعلتان ؛ فالرطب هو سهل القبول للتفريق والجمع والتشكيل والدفع ، واليابس هو عسر القبول لذلك . فبسائط الأجسام المركبة تختلف وتباين بهذه القوى الأربع ، ولا يوجد شيء منها عديماً لواحدة من هذه ، وليست هذه صوراً مقومة للأجسام ؛ لكنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع من خارج ظهر منها في أجزائها حر أو برد ورطوبة أو يابس ، كما أنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع ظهر منها إما سكون أو ميل وحركة ، فلذلك قيل قوة طبيعية ، وقيل النار حارة بالطبع ، والسما متحركة بالطبع . فعرفت الأحياء الطبيعية ، والأشكال الطبيعية ، والحركات الطبيعية ، والكيفيات الطبيعية . وعرفت أن إطلاق الطبيعة عليها بأي وجه ؛ فنقول بعد ذلك : إن العناصر قابلة للاستحالة والتغير وبينها مادة مشتركة ، والاعتبار في ذلك بالمشاهدة ؛ فإننا نرى الماء العذب انعقد حجراً جليداً والحجر يكلس فيعود رماداً ، ويرام بالحيلة حتى يصير ماء ، فالمادة مشتركة بين الماء والأرض . ونشاهد هواء صحواً يغلي دفعة فيستحيل أكثره أو كله ماء وبرداً وثلجاً ، ونضع الجمد في كوز صقر فنجد من الماء المجموع على سطحه كالقطر ولا يمكن أن يكون ذلك بالرشح ؛ لأنه ربما كان ذلك حيث لا يماسه الجمد وكان فوق مكانه ثم لا نجد مثله إذا كان حاراً والكوز مملوءاً ، ويجتمع مثل ذلك

داخل الكوز حيث لا يماسه الجمد ، وقد يدفن القدح في جمد محفور حفراً مهندماً ويسد رأسه عليه فيجتمع فيه ماء كثير ، وإن وضع في الماء الحار الذي يغلي مدة واستد رأسه لم يجمع شيء ؛ وليس ذلك إلا لأن الهواء الخارج أو الداخل قد استحال ماء ؛ فبين الماء والهواء مادة مشتركة . وقد يستحيل الهواء ناراً ، وهو ما نشاهد من آلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ ، فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل في الخشب وغيره ، وليس ذلك على طريق الانجذاب ؛ لأن النار لا تتحرك إلا على سبيل الاستقامة إلى العلو ، ولا على طريق الكون ؛ إذ من المستحيل أن يكون في ذلك الخشب من النار الكامنة ماله ذلك القدر الذي في الجرة ولا يحترق ، والكون أجمع هذا ، والمنتشر أضعف تأثيراً من المتجمع ؛ فتعين أنه هواء اشتعل ناراً ؛ فبين النار والهواء مادة مشتركة . ونقول : إن العناصر قابلة للكبر والصغر والكثافة والتخلخل ، فيصير جسم أكبر من جسم من غير زيادة من خارج ، ويصير أصغر من غير نقصان ؛ فبين الكبير والصغير مادة مشتركة ؛ إذ قد تحقق أن المقدار عرض في الهوى ، والكبر والصغر أعراض في الكميات . وقد نشاهد ذلك إذا أغلى الماء انتفخ وتخلخل ، والخمر ينتفخ في الدن حتى يتصعد عند الغليان ، وكذلك القمقمعة الصياحة ، وهي إذا كانت مسدودة الرأس مملوءة بالماء وأوقدت النار تحته انكسرت وتصدعت ، ولا سبب له إلا أن الماء صار أكثر مما كان ، ولا جائز أن يقال : إنه كبر بدخول أجزاء النار فيها ؛ فإنه كيف دخلت وما خرج جزء من الماء ولا خلأ فيه ؟ ولا جائز أن يقال : إن النار طلبت جهة الفوق بطبيعتها ؛ فإنه كان ينبغي أن ترفع الإناء وتطيره لا أن تكسره ، وإذا كان الإناء صلباً خفيفاً كان رفعه أسهل من كسره ؛ فتعين أن السبب انبساط الماء في جميع الجوانب ودفعه سطح الإناء إلى الجوانب فيتفتق الموضع الذي كان أضعف ، وله أمثلة أخرى تدل على أن المقدار يزيد وينقص . ونقول : إن العناصر قابلة للتأثيرات

السموية : إما آثار محسوسة مثل نضج الفواكه ومد البحار وأظهرها الضوء والحرارة بواسطة الضوء والتحريك إلى فوق بتوسط الحرارة ؛ والشمس ليست بحارة ولا متحركة إلى فوق ، وإنما تأثيراتها معدات للمادة في قبول الصورة من واهب الصور ، وقد يكون للقوى الفلكية تأثيرات خارجة من العناصر ؛ وإلا فكيف يبرد الأفيون أقوى مما يبرد الماء والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الأضداد ؟ وكيف يفعل ضوء الشمس في عيون العشى والنبات بأدنى تسخين ما لا تفعله النار بتسخين يكون فوقه ؟ . فتبين أن العناصر كيف قبلت الاستحالة والتغير والتأثير . وتبين ما لها بالعنصر والجوهر .

في المركبات والآثار العلوية .

المقالة الثالثة

قال ابن سينا : إن العناصر الأربعة عساها أن لا توجد كلياتها صرفة بل يكون فيها اختلاط ، ويشبه أن تكون النار أبسطها في موضعها ثم الأرض ، أما النار فلأن ما يخاطبها يستحيل إلينا لقوتها ، وأما الأرض فلأن نفوذ قوى ما يحيط بها في كليتها بأسرها كالقليل ، وعسى أن يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة ، ثم الأرض على طبقات : الطبقة الأولى القريبة من المركز ، والثانية الطين ، والثالثة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس وهو البر . والسبب في أن الماء غير محيط بالأرض أن الأرض تتقلب ماء فتحصل وهدة والماء يستحيل أرضا فتحصل ربوة ، والأرض صلب وليس بسيال كالماء والهواء حتى ينصب بعض أجزائه إلى بعض ويتشكل بالاستدارة . وأما الهواء فهو أربع طبقات : طبقة تلي الأرض فيها مائية من البخارات وحرارة لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمل الحرارة إلى ما يجاورها ، وطبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن أقل حرارة ، وطبقة هي هواء صرف صاف ، وطبقة دخانية لأن الأدخنة ترتفع إلى الهواء وتقصم مركز النار فتكون كالمنتشر في السطح الأعلى من الهواء إلى أن تصعد فتحترق . وأما النار فإنها طبقة واحدة ولا ضوء لها

بل هي كالهواء المشف الذي لا لون له ، وإن رُئي لون للنار فهي بما يخالطها من الدخان صارت ذات لون . ثم فوق النار الأجرام العالية الفلسكية ؛ والعناصر بطبقاتها طوعها والكائنات الفاسدات تولد من تأثيراتها . والفلك وإن لم يكن حاراً ولا بارداً فإنه ينبعث منه في الأجرام السفلية حرارة وبرودة بقوى تفيض منه إليها ، ونشاهد هذا من إحراق شعاعه المنعكس على المرآئي ، ولو كان سبب الإحراق حرارة الشمس دون شعاعه لكان كل ما هو أقرب إلى العلو أسخن ، بل سبب الإحراق إنتفاف الشعاع الشمسي المسخن لما يلتف به فيسخن الهواء ؛ فالفلك إذا هيج يسخنه الحرارة بخار من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية وأثار شيئاً بين الغبار والدخان من الأجسام المائية الأرضية . والبخار أقل مسافة في صعوده من الدخان ؛ لأن الماء إذا سخن كان حاراً رطباً ، والأجزاء الأرضية إذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة ، والحار الرطب أقرب إلى طبيعة الهواء ، والحار اليابس أقرب إلى طبيعة النار . والبخار لا يجاوز مركز الهواء بل إذا وافى منقطع تأثير الشعاع برد وكشف ، والدخان يتعدى حيز الهواء حتى يوافي تخوم النار ، وإذا احتبساً فيهما حدثت كائنات أخر . فالدخان إذا وافى حيز النار اشتغل ، وإذا اشتعل فربما سعى فيه الاشتعال فرئى كأنه كوكب يقذف به ، وربما احترق وثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات الهائلة الحمر والسود ، وربما كان غليظاً ممتداً وثبت فيه الاشتعال ووقف تحت كوكب ودارت به النار بدوران الفلك وكان ذنباً له ، وربما كان عريضاً فرئى كأنه لحية كوكب ، وربما حميت الأدخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فأنضغطت مشتعلة ، وإن بقي شيء من الدخان في تضاعيف الغيم وبرد صار ريحاً وسط الغيم يتحرك عنه بشدة يحصل منه صوت يسمى الرعد ، وإن قويت حركته وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة والهواء والدخان فصار ناراً مضيئة تسمى البرق ، وإن كان المشتعل كثيفاً ثقيلاً محرقاً اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض فيسمى صاعقة ؛ ولكنها نار لطيفة تنفذ

في الثياب والأشياء الرخوة وتنصدم بالأشياء الصلبة كالذهب والحديد فيذيبه حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس ؛ ويذيب ذهب المراكب ولا يحرق السير . ولا يخلو برق عن رعد لأنها جميعاً عن الحركة ؛ ولكن البصر أحد ، فقد يرى البرق ولا ينتهي صوت الرعد إلى السمع ، وقد يرى متقدماً ويسمع متأخراً .

وأما البخار الصاعد فنه ما يلطف ويرتفع جداً ويتراكم ويكثر مدده في أقصى الهواء عند منقطع الشعاع فيبرد فيكثف فيقطر فيكون المتكاثف منه سحباً ؛ والقاطر مطراً ، ومنه ما يقصر لثقله عن الارتفاع بل يبرد سريعاً وينزل كالويوافيه برد الليل سريعاً قبل أن يتراكم سحباً ؛ وهذا هو الطل ، وربما جمد البخار المتراكم في الأعلى أعنى السحاب فزل وكان ثلجاً ، وربما جمد البخار غير المتراكم في الأعلى أعنى مادة الطل فزل وكان صقيعاً ، وربما جمد البخار بعد ما استحال قطرات ماء فكان برداً ؛ وإنما يكون جموده في الشتاء وقد فارق السحاب وفي الربيع وهو داخل السحاب ؛ وذلك إذا سخن خارجة فبطئت البرودة إلى داخله فتكاثف داخله واستحال ماء وأجمده شدة البرودة ، وربما تكاثف في الهواء نفسه لشدة البرد فاستحال سحباً واستحال مطراً . ثم ربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها كما يقع في المرائي والجدران الثقيلة فيرى ذلك على أحوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها وبعدها من المرائي وصفائها وكثورتها واستوائها ورعشتها وكثرتها وقتها ؛ فيرى هالة وقوس قزح وشموس وشهب . فالهالة تحدث عن انعكاس البصر عن الرش المطيف بالنير إلى النير حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفى النير ؛ فيرى دائرة كأنها منطقة محورها الخط الواصل بين الناظر وبين النير ، وما في داخلها ينفذ عنه البصر إلى النير ، ونوره الغالب على أجزاء الرش يجعله كأنه غير موجود ، وكأن الغيم هناك هواء شفاف . وأما القوس فإن الغمام يكون في خلاف جهة النير ، فتعكس الزوايا عن الرش إلى النير لا بين الناظر والنير بل الناظر أقرب إلى النير منه إلى المرآة فتقع الدائرة

التي هي كالمنطقة أبعد من الناظر إلى النير ؛ فإن كانت الشمس على الأفق كان الخط
المار بالناظر والنير على بسيط الأفق وهو المحور ، فيجب أن يكون سطح الأفق
يقسم المنطقة بنصفين ؛ فيرى القوس نصف دائرة ، فإن ارتفعت الشمس انخفض
الخط المذكور فصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة ،
وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية فإنه لم يستن بعد ، والسحب ربما تفرقت
وذابت فصارت ضبابا ، وربما اندفعت بعد التطفل إلى أسفل فصارت رياحا ،
وربما هاجت الرياح لاندفاع بعضها من جانب إلى جهة ، وربما هاجت لانسباط
الهواء بالتخلخل عند جهة واندفاعه إلى أخرى ؛ وأكثر ما يهيج لبرد الدخان
المتصعد المتجمع الكثير ونزوله فإن مبادئ الرياح فوقانية ، وربما عطفها مقاومة
الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحا ، والسموم ما كان منها
محترقا ، وأما الأبخرة داخل الأرض فتميل إلى جهة فبرد فتستحيل ماء فيصعد
بالماء فيخرج عيونا ، وإن لم تدعها السخونة تبرد وكثرت وغلظت فلم تنفذ في مجارى
مستحصة فاجتمعت واندفعت مرة فزلزلات الأرض خففت ، وقد تحدث الزلزلة
من تساقط أعالي وهدة في باطن الأرض فيموج بها الهواء المحتقن ، وإذا احتبست
الأبخرة في باطن الجبال والكهوف فيتولد منها الجواهر إذا وصل إليها من سخونة
الشمس وتأثير السكواكب حظ ؛ وذلك بحسب اختلاف المواضع والأزمان
والمواد ، فمن الجواهر ما هو قابل للإذابة والطرق كالذهب والفضة ويكون قبل
أن يصاب زئبقا ونقطا ؛ وانطراقها لحياة رطوبتها ولعصياتها الجمود التام ،
ومنها ما لا يقبل ذلك ، وقد تكون من العناصر أكوان أيضا بسبب القوى
الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجا أكثر اعتدالا من المعادن ، فيحصل
في المركب قوة غذائية وقوة نامية وقوة مولدة ؛ وهذه القوى متميزة بخصائصها .

في النفوس وقواها .

اعلم أن النفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

المقالة الرابعة

أحدها النباتية : وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتولد ويربو ويعتدى ، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل إنه غذاؤه ؛ ويزيد فيه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل . والثانى النفس الحيوانية : وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . والثالث النفس الإنسانية : وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . وللنفس النباتية قوى ثلاث وهي : القوة الغذائية : وهي القوة التى تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه ، والقوة المنمية : وهي قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة فى أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً بقدر الواجب ؛ ليبلغ به كماله فى النشوء ، والقوة المولدة : وهي التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشابه به من التخليق والتزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل . فللنفس النباتية ثلاث قوى .

وللنفس الحيوانية قوتان محرّكة ومدركة ، والمحرّكة على قسمين إما محرّكة بأنها باعثة ، وإما محرّكة بأنها فاعلة . والباعثة : هي القوة الغزوية الشوقية . وهي القوة التى إذا ارتسمت فى التخيل بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التى تدركها على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورة أو نافعة طلباً للذة ، وشعبة تسمى غضبية وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة . وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ؛ فهي قوة تبعث فى الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ أو ترخيها أو تمددها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتتقسم قسمين : أحدهما قوة تدرك من خارج ،
وهي الحواس الخمس ، أو الثمانية : فمنها البصر ؛ وهي قوة مرتبة في العصبية المحيطة
تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذات اللون
المثالية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصلبة . ومنها السمع ؛
وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه
بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه
تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ،
ويتموجه بشكل نفسه ، وتماس أمواج تلك الحركة العصبية ؛ فيسمع . ومنها الشم ؛
وهي قوة مرتبة في زائدتى مقدم الدماغ الشبهيّتين بحلقى الثدى تدرك ما يؤدي إليه
الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح ، والمنطبع بالاستحالة من جرم
ذو رائحة . ومنها الذوق ؛ وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان
تدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسية المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتحيله .
ومنها اللمس ؛ وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فأشبه فيه ؛ والأعصاب تدرك
ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره في المزاج أو الهيئة ، ويشبه أن تكون هذه
القوة لا نوعاً بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد كله : الواحدة حاكمة
في التضاد الذى بين الحار والبارد ، والثانية حاكمة في التضاد الذى بين الصلب
واللين ، والثالثة حاكمة في التضاد الذى بين الرطب واليابس ، والرابعة حاكمة
في التضاد الذى بين الخشن والأملس ؛ إلا أن اجتماعها معاً في آلة واحدة يؤم
تأحدها في الذات . والمحسوسات كلها تأدى إلى آلات الحس فتنتطبع فيها فتدركها
القوة الحاسة .

والقسم الثانى : قوى تدرك من باطن ؛ فمنها ما يدرك صور المحسوسات ،
ومنها ما يدرك معانى المحسوسات . والفرق بين القسمين هو أن الصورة هو الشيء
الذى تدركه النفس الناطقة والحس الظاهر معاً ، ولكن الحس يدركه أولاً ويؤديه

إلى النفس ؛ مثل إدراك الشاة صورة الذئب . وأما المعنى فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس أولاً ؛ مثل إدراك الشاة المعنى المضاد فى الذئب الموجب لخوفها إياه وهربها عنه . ومن المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل . ومنها ما يدرك ولا يفعل . والفرق بين القسمين : أن الفعل فيها هو أن تتركب الصور والمعانى المدركة بعضها مع بعض ؛ وتفصل بعضها عن بعض ؛ فيكون إدراك وفعل أيضاً فيما أدرك ، والإدراك لا مع الفعل هو أن تكون الصورة أو المعنى ترسم فى القوة فقط من غير أن يكون لها فعل وتصرف فيه . ومن المدركات الباطنة ما يدرك أولاً ومنها ما يدرك ثانياً ، والفرق بين القسمين : أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه ، والإدراك الثانى هو أن يكون حصولها من جهة شيء آخر أذى إليها .

ثم من القوى الباطنة المدركة الحيوانية قوة « بنطاسيا » وهو الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الأول من مقدم الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الخواص الخمس متأدية إليه . ثم الخيال والمصورة ؛ وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الخواص ، ويبقى فيها بعد غيبة المحسوسات . والقوة التى تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، وتسمى مفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية ؛ فهى قوة مرتبة فى التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها أن تتركب بعض ما فى الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ثم القوة الوهمية وهى قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ؛ كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه . ثم القوة الحافظة الذاكرة ؛ وهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات . ونسبة الحافظة إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك ؛ إلا أن ذلك

في المعاني وهذا في الصور . فهذه خمس قوى الحيوانية .

وأما النفس الناطقة للإنسان فتقسم قواها أيضاً إلى قوة عامة وقوة خاصة ، وكل واحد من القوتين يسمى عقلاً باشتراك الاسم . فالعامة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية ، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس إلى نفسها . وقياسها إلى النزوعية أن تحدث عنها فيها هيئات تخص الإنسان تهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ؛ مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء . وقياسها إلى المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاصلة ، واستنباط الصناعات الإنسانية . وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظرى تولد الآراء الذائعة المشهورة ؛ مثل إن الكذب قبيح والصدق حسن . وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجه أحكام القوة العاقلة حتى لا تفعل عنه البتة بل يفعل عنها ؛ فلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلة . بل تحدث في القوى البدنية هيئات انقيادية لها وتكون متسلطة عليها . وأما القوة العامة النظرية ؛ فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ؛ فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . ثم لها إلى هذه الصور نسب ؛ وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له . وقد يكون بالفعل .

والقوة على ثلاثة أوجه : قوة مطلقة هيولانية ؛ وهو الاستعداد المطلق من غير فعل ما كقوة الطفل على الكتابة ، وقوة ممكنة ؛ وهو استعداد مع فعل ما كقوة الطفل بعد ما تعلم بسائط الحروف ، وقوة تسمى ملكة ؛ وهي قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة ويكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب .

فالقوة النظرية قد تكون نسبتها إلى الصور نسبة الاستعداد المطلق ؛ وتسمى عقلا هيولانيا ، وإذا حصل فيها من المعقولات الأولى التي يتوصل بها إلى المعقولات الثانية تسمى عقلا بالفعل ، وإذا حصلت فيها المعقولات الثانية المكتسبة وصارت مخزونة له بالفعل متى شاء طالعها ؛ فإن كانت حاضرة عنده بالفعل تسمى عقلا مستفادا ، وإذا كانت مخزونة تسمى عقلا بالملكة ، وههنا ينتهي النوع الإنساني ويتشبه بالمبادئ الأولى للوجود كله . وللناس مراتب في هذا الاستعداد ؛ فقد يكون عقل شديد الاستعداد حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء من تخرج وتعليم ، حتى كأنه يعرف كل شيء من نفسه لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على حدود وسطى فيه : إما دفعة في زمان واحد ، وإما دفعات في أزمنة شتى ؛ وهي القوة القدسية التي تناسب روح القدس فيفيض عليها منه جميع المعقولات . أو ما يحتاج إليه في تكميل القوة العملية . فالدرجة العليا منها «النبوة» فر بما يفيض عليها وعلى المتخيلة من روح القدس معقول تحاكيه المتخيلة بأمثلة محسوسة أو كلمات مسموعة ؛ فيعبر عن الصورة بملك في صورة رجل ، وعن الكلام بروحي في صورة عبارة .

المقالة الخامسة } في أن النفس الإنسانية جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم .
وأن إدراكها قد يكون بآلات وقد يكون بذاتها بغير آلات .
وأنها واحدة وقواها كثيرة ، وأنها حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد فناء البدن .
أما البرهان على أن النفس ليست بجسم هو أننا نحس من ذواتنا إدراكا معقولا مجرداً عن المواد وعوارضها ؛ أعني الكم والاین والوضع ؛ إما لأن المدرك لذاته مجرد كالعلم بالوحدة والعلم بالوجود مطلقا ، وإما لأن العقل جرده عن العوارض كالإنسان مطلقا . فيجب أن ينظر في ذات هذه الصورة المجردة كيف هي في تجردها ؟
أبالتقياس إلى الشيء المأخوذ عنه ؟ أم بالتقياس إلى مجرد الآخذ ؟ ولا يشك أنها بالتقياس إلى المأخوذ عنه ليست مجردة ؛ فبقي أنها مجردة من الوضع والاین

عند وجودها في العقل ، والجسم ذو وضع وأين ، وما لا وضع له لا يحل ما له وضع وأين . وهذه الطريقة أقوى الطرق ؛ فإن الشيء المعقول الواحد الذات المتجرد عن المادة لا يخلو : إما أن يكون له نسبة إلى بعض الأجزاء دون البعض فيحل في جهة دون جهة حتى يكون متيامناً أو متياسراً بالنسبة إلى المحل ، أو تكون نسبته إلى الكل نسبة واحدة ، أو لا يكون لها نسبة إليه ولا له إلى جميع الأجزاء ؛ فإن ارتفعت النسبة من كل وجه ارتفع الحلول في جملة الجسم أو في جزء من أجزائه ، وإن تحققت النسبة صار الشيء المعقول ذا وضع وقد وضع غير ذي وضع ؛ هذا خلف . وبه يتبين أن الصورة المنطبعة في المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة ، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها . وأيضاً فإن الشيء المتكثر في أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة هو بها لا ينقسم ، فلك الوحدة بما هي وحدة كيف ترسم في منقسم ؟ . وأيضاً من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً من المعقولات غير متناهية بالقوة وليس واحد أولى من الآخر ؛ وقد صح لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسماً ولا قوة في جسم . ومن الدليل القاطع على أن محل المعقولات ليس بجسم : أن الجسم منقسم بالقوة بالضرورة ، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم ، والمعقول غير منقسم ، فلا يحل المنقسم : أما أن الجسم منقسم فقد دللنا عليه ، وأما أن المعقول المجرد لا ينقسم فقد فرغنا عنه ، وأما أن ما لا ينقسم لا يحل منقسماً ؛ فإننا لو قسمنا المحل ، فلا يخلو : إما أن يبطل الحال فيه وهذا كذب ، أو لا يبطل ؛ ولا يخلو : إما أن يبقى حالاً في بعضه كما كان حالاً في كله وهذا محال فإنه يجب أن يكون حكم البعض حكم الكل ، وإما أن ينقسم بانقسام محله ، وقد فرض غير منقسم . ثم لو فرض انقسام الحال فيه فلا يخلو : إما أن تكون أجزاؤه متشابهة كالشكل المعقول أو العدد ، وليس كل صورة معقولة بشكل ، أو تكون الصورة المعقولة خيالية لا عقلية صرفة . وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن

أن يقال: إن كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى، وإن كانا غير متشابهين مثل أجزاء الحد من الجنس والفصل فيلزم منه محالات: منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً؛ فيجب أن تكون الأجناس والفصول غير متناهية وهذا باطل. وأيضاً؛ فإنه إن وقع الجنس في جانب والفصل في جانب ثم لو قسمنا الجسم لكان يجب أن يقع نصف الجنس في جانب ونصف الفصل في جانب وهو محال، ثم ليس أحد الجزئين أولى بقبول الجنس منه بقبول الفصل. وأيضاً: ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط؛ فإن ههنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادئ للتركيب في سائر المعقولات وليس لها أجناس ولا فصول ولا انقسام في الكم ولا في المعنى؛ فلا يتوهم فيها أجزاء متشابهة. فتبين بهذه الجملة أن محل المعقولات ليس بجسم، ولا قوة في جسم؛ فهو إذاً: جوهر معقول، علاقته مع البدن لا علاقة حلول ولا علاقة انطباع بل علاقة التدبير والتصرف، وعلاقته من جهة العلم الحواس الباطنة المذكورة، وعلاقته من جهة العمل القوى الحيوانية المذكورة؛ فيتصرف في البدن. وله فعل خاص يستغنى به عن البدن وقواه؛ فإن من شأن هذا الجوهر أن يعقل ذاته، ويعقل أنه عقل ذاته، وليس بينه وبين ذاته آلة، ولا بينه وبين آله آلة؛ فإن إدراك الشيء لا يكون إلا بحصول صورته فيه. وما يقدر آلة من قلب أو دماغ لا يخلو: إما أن تكون صورته بعينها حاصلة للعقل حاضرة، وإما أن تكون صورة غيرها بالعدد حاصلة. وباطل أن تكون صورة الآلة حاضرة بعينها؛ فإنها في نفسها حاصلة أبداً، فيجب أن يكون إدراك العقل لها حاصلاً أبداً، وليس الأمر كذلك؛ فإنه تارة يعقل وتارة يعرض عن الإدراك، والإعراض عن الحاضر محال. وباطل أن تكون الصور غير الآلة بالعدد؛ فإنها إما أن تحل في نفس القوة من غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على أنها قائمة بنفسها وليست في الجسم، وإما بمشاركة الجسم حتى لا تكون هذه الصورة المغايرة في نفس القوة العقلية وفي الجسم الذي هو الآلة، فيؤدي إلى اجتماع صورتين

متماثلتين في جسم واحد ، وهو محال . والمغايرة بين أشياء تدخل في حد واحد إما لاختلاف المواد أو لاختلاف ما بين الكلى والجزئى وليس هذان الوجهان ؛ فثبت أنه لا يحرز أن يدرك المدرك آلة هي آله في الإدراك . ولا يختص ذلك بالعقل فإن الحس إنما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا آله ولا إحساسه ، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آله ؛ ولهذا فإن القوى الدراكية بانطباع الصور في الآلات يعرض لها الكلال من إدامة العمل ، والأمور القوية والشاقة الإدراك توهنها وربما تفسدها ؛ كالضوء الشديد للبصر ، والرعد القوى للسمع ، وكذلك عند إدراك القوى لا يقوى على إدراك الضعيف . والامر في القوة العقلية بالعكس ؛ فإن إدامتها للتعقل وتصورها الأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول ، وإن عرض لها كلال وملال فلاستعانة العقل بالخيال .

على أن القوى الحيوانية ربما تعين النفس الناطقة في أشياء منها أن يورد عليها الحس جزئيات الأمور فيحدث لها أمور أربعة : أحدها : انزعاج النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيتها عن المادة وعلائقها ولو احقها ، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتى وجوده والعرضى ؛ فيحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور ، وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم . والثانى : إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وإيجاب ، فما كان التأليف منها بسلب وإيجاب ذاتياً يبدأ بنفسه أخذه ، وما كان ليس كذلك تركته إلى أن يصادف الواسطة . والثالث : تحصيل المقدمات التجريبية بأن يوجد بالحس محمول لازم الحكم لموضوع أو تال لازم لمقدم ، فيحصل له اعتقاد مستفاد من حس وقياس ما . والرابع : الأخبار التى يقع بها التصديق لشدة التواتر . فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق ، وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفَاعيلها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وغيرها صارقة لها عن فعلها ، وربما تصير الوسائط والأسباب عوائق .

قال : والدليل على أن النفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن أنها متفقة في النوع والمعنى ؛ فإن وجدت قبل البدن : فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة ، ومحال أن تكون متكثرة الذوات ؛ فإن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة ، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة ، وبطل الأول لأن صورتها واحدة وهي متفقة في النوع ، والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا ؛ وبطل الثاني لأن البدن والعنصر فرض غير موجود . قال : ومحال أن تكون واحدة الذات ؛ لأنه إذا حصل بدنان حصلت فيهما نفسان : فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة وهو محال ؛ لأن ما ليس له عظم وحجم لا يكون منقسما ، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلف في إبطاله ؛ فقد صح أن النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحققه نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه يخصصها ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بواسطته . وأما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها . وأنها لا تموت بموت البدن ؛ لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق : فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود ، وكل واحد منهما جوهر قائم بنفسه ، فلا تؤثر المكافأة في الوجود في فساد أحدهما بفساد الثاني ؛ لأنه أمر إضافي ، وفساد أحدهما يبطل الإضافة لا الذات . وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر في الوجود ، فالبدن علة للنفس ، والعلل أربع : فلا يجوز أن يكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً إلا بقواه ، والقوى الجسمانية إما أعراض أو صور مادية ؛ فمحال أن يفيد أمر قائم بالمادة وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة .

ولا يجوز أن يكون علة قابلية ؛ فقد بينا أن النفس ليست منطبعة في البدن .
ولا يجوز أن يكون علة صورية أو كالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس ؛
فإذا تعلق النفس بالبدن ليس تعلقاً على أنه علة ذاتية لها . نعم البدن والمزاج علة
بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ويملكها
أحدثت العلة المفارقة النفس الجزئية ؛ فإن إحداثها بلا سبب يخصص إحداث
واحد دون واحد يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ، ولأن كل كائن بعد ما لم يكن
يستدعي أن يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ نسبته إليه كما تبين .
ولأنه لو كان يجوز أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل
وتفعل لكأنت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة ، ولكن إذا حدث التهيؤ
والاستعداد في الآلة حدث من العلة المفارقة شيء هو النفس . وليس إذا وجب
حدوث شيء من حدوث شيء وجب أن يبطل مع بطلانه . وأما القسم الثالث
بما ذكرنا وهو أن تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم ؛ فالمتقدم إن كان بالزمان
فيستحيل أن يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان ، وإن كان بالذات فليس فرض
عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ؛ على أن فساد البدن بأمر يخصه من تغير المزاج
والتركيب وليس ذلك مما يتعلق بالنفس ؛ فبطلان البدن لا يقتضي بطلان النفس .

ويقول : إن سلباً آخر لا يفسد النفس أيضاً . بل هي في ذاتها لا تقبل الفساد ؛
لأن كل شيء من شأنه أن يفسد بأمر ما ففيه قوة أن يفسد . وقبل الفساد فيه فعل
أن يبقى ، وحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد وفعل
أن يبقى ؛ فإن تهيؤ الفساد شيء وفعله للبقاء شيء آخر ؛ فالأشياء المركبة يجوز
أن يجتمع فيها الأمران لوجهين . أما البسيطة فلا يجوز أن يجتمعا فيها . ومن الدليل
على ذلك أيضاً : أن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد فله قوة أن يبقى أيضاً ؛
لأن بقاءه ليس بواجب ضروري ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً . والإمكان
هو طبيعة القوة ، فإذا : يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى ؛ فيكون

فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشيء الذى له قوة أن يبقى ، فذلك الشيء الذى له القوة على البقاء ، وفعل البقاء أمر مشترك البقاء له كالصورة ، وقوة البقاء له كالمادة ؛ فيكون مركباً من مادة وصورة ، وقد فرضناه واحداً فرداً ؛ هذا خلف . فقد بان أن كل أمر بسيط فغير مركب فيه قوة أن يبقى وفعل أن يبقى بل ليس فيه قوة أن يعدم باعتبار ذاته ؛ والفساد لا يتطرق إلا إلى المركبات . وإذا تقرر أن البدن إذا تهيأ واستعد استحق من واهب الصور نفساً تدبره ، ولا يختص هذا ببدن دون بدن ، بل كل بدن حكمه كذلك ، فإذا استحق النفس وقارنته في الوجود فلا يجوز أن تتعلق به نفس أخرى ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون لبدن واحد نفسان وهو محال ؛ فالتناسخ ، إذاً باطل .

المقالة السادسة / في وجه خروج العقل النظرى من القوة إلى الفعل .
وأحوال خاصة بالنفس الإنسانية من الرؤيا الصادقة والكاذبة ، وإدراكها علم الغيب ، ومشاهدتها صوراً لا وجود لها من خارج تلك الوجوه ، ومعنى النبوة والمعجزات وخصائصها التى تتميز بها عن المخاريق .
أما الأول ؛ فقد بينا أن النفس الإنسانية لها قوة هيولانية ؛ أى استعداد لقبول المعقولات بالفعل ، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرج به إلى الفعل ، وذلك السبب يجب أن يكون موجوداً بالفعل ، فإنه لو كان موجوداً بالقوة لاحتاج إلى مخرج آخر ؛ فإما أن يتسلسل ، أو ينتهى إلى مخرج هو موجود بالفعل لا قوة فيه ؛ فلا يجوز أن يكون ذلك جسماً لأن الجسم مركب من مادة وصورة ، والمادة أمر بالقوة ، فهو إذاً جوهر مجرد عن المادة وهو العقل الفعال . وإنما سمي فعالاً بإزاء كون العقول الهيولانية منفعة . وقد سبق إثباته في الإلهيات من وجه آخر . وليس يختص فعله بالعقول والنفس ، بل وكل صورة تحدث في العالم فإنما هى من فيضه العام ؛ فيعطى كل قابل ما استعد له من الصور . واعلم أن الجسم وقوة في جسم لا يوجد شيئاً ؛ فإن الجسم مركب من مادة وصورة

والمادة طبيعتها عدمية ؛ فلو أثر الجسم لأثر بمشاركة المادة وهى عدم ، والعدم لا يؤثر فى الوجود . فالعقل الفعال : هو المجرد عن المادة وعن كل قوة ؛ فهو بالفعل من كل وجه .

وأما الثانى من الأحوال الخاصة بالنفس ؛ فالنوم ، والرؤيا . والنوم غرور القوى الظاهرة فى أعماق البدن ، وانحناس الأرواح من الظاهر إلى الباطن ، ونفى بالأرواح هنا أجساماً لطيفة مركبة من بخار الأخلاط التى منبعها القلب ، وهى مراكب القوى النفسانية والحيوانية ؛ ولهذا إذا وقعت سدة فى مجاريها من الأعصاب المؤدية للحس بطل الحس وحصل الصرع والسكته ، فإذا ركبت الحواس ورقدت بسبب من الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ؛ لأنها لا تزال مشغولة بالتفكير فيما تورد الحواس عليها ، فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع عنها المانع واستعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التى فيها نقشت الموجودات كلها ، فانطبع فى النفس ما فى تلك الجواهر من صور الأشياء ، لا سيما ما يناسب أغراض الرأى ، ويكون انطباع تلك الصور فى النفس كأنطباع صورة فى مرآة من مرآة . فإن كانت الصور جزئية ووقعت من النفس فى المصورة وحفظتها الحافظة على وجهها من غير تصرف التخيلة صدقت الرؤيا ؛ ولا تحتاج إلى تعبير ، وإن وقعت فى التخيلة حاكت ما يناسبها من الصور المحسوسة ؛ وهذه تحتاج إلى تعبير وتأويل ، ولما لم تكن تصرفات الخيال مضبوطة واختلفت باختلاف الأشخاص والأحوال اختلف التعبير ، وإذا تحركت التخيلة منسرفة عن عالم العقل إلى عالم الحس واختلطت تصرفاتها كانت الرؤيا أضغاث أحلام ؛ لا تعبير لها ، وكذلك لو غلبت على المزاج إحدى الكيفيات الأربع رأى فى المنام أحوالاً مختلطة .

وأما الثالث ؛ فى إدراك علم الغيب فى اليقظة . إن بعض النفوس يقوى قوة لا تشغله الحواس ولا تمنعه ، بل يتسع بقوته للنظر إلى عالم العقل والحس جميعاً ،

فيطلع إلى عالم الغيب فيظهر له بعض الأمور مثل البرق الخاطف ، وبقى المتصور المدرك في الحافظة بعينه وكان ذلك وحياً صريحاً . وإن وقع في الخيلة ، واشتغلت بطبيعة المحاكاة كان ذلك مفتقراً إلى التأويل .

وأما الرابع ؛ في مشاهدة النفس صوراً محسوسة لا وجود لها ؛ وذلك أن النفس تدرك الأمور الغائبة إدراكاً قوياً ، فيبقى عين ما أدركته في الحفظ ، وقد تقبله قبولاً ضعيفاً فتستولى عليه المتخيلة وتحاكيه بصورة محسوسة واستتبع الحس المشترك ، وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية إليه من المتصورة والمتخيلة . والإبصار : هو وقوع صورة في الحس المشترك ، فسواء وقع فيه من خارج بواسطة البصر أو وقع فيه أمر من داخل بواسطة الخيال كان ذلك محسوساً ؛ فإنه ما يكون من قوة النفس وقوة آلات الإدراك ، ومنه ما يكون من ضعف النفس والآلات .

مركزية

وأما الخامس : فالمعجزات والكرامات .

قال : خصائص المعجزات والكرامات ثلاث :

خاصية : في قوة النفس وجوهرها ليؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة وإبعاد صورة ؛ وذلك أن الهيولى منقادة لتأثير النفوس الشريفة المفارقة ، مطيعة لقواها السارية في العالم ، وقد تبلغ نفس إنسانية في الشرف إلى حد يناسب تلك النفوس . فتفعل فعلها ، وتقوى على ما قويت هي ؛ فتزيل جبلاً عن مكانه وتذيب جوهرأ فيستحيل ماء ، وتجمد جسمائلاً فيستحيل حجراً . ونسبة هذه النفس إلى تلك النفوس كنسبة السراج إلى الشمس ؛ فكما أن الشمس تؤثر في الأشياء تسخيناً بالإضاءة ، كذلك السراج يؤثر بقدره . وأنت تعلم أن للنفس تأثيرات جزئية في البدن ؛ فإنه إذا حدث في النفس صورة الغلبة والغضب حى المزاج واحمر الوجه ، وإذا حدثت صورة مشتة فيها : حدثت في أوعية و المنى ، حرارة مبخرة

مهيجة للريح ؛ حتى تمتلئ به عروق آلة الوقاع ، فتستعد له . . . والمؤثر هنا مجرد التصور لا غير .

والخاصية الثانية : أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم ؛ فإننا قد ذكرنا حال القوة القدسية التي تحصل لبعض النفوس حتى تستغنى في أكثر أحوالها عن التفكير والتعلم ، فالشريف البالغ منها : « يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، نور على نور » .
والخاصية الثالثة للقوة المتخيلة ؛ بأن تقوى النفس ؛ وتتصل في اليقظة بعالم الغيب كما سبق ، وتحاكي المتخيلة ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة فتري في اليقظة وتسمع ، فتكون الصورة المحاكية للجواهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن وهو الملك الذي يراه النبي ، وتكون المعارف التي تتصل بالنفس من اتصالها بالجواهر الشريفة تمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع في الحس المشترك ؛ فيكون مسموعا .
قال : والنفوس وإن اتفقت في النوع إلا أنها تتمايز بخواص ، وتختلف أفاعيلها باختلافات عجيبة .

~ ~ ~

وفي الطبيعة أسرار ، ولا اتصالات العلويات بالسفليات عجائب .
وجل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، وأن يرد عليه إلا واحد بعد واحد .
وبعد ؛ فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضخمة للغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمأز عنه قليتهم نفسه ؛ فإنها لا تناسبه . وكل ميسر لما خلق له .
تمت الطبيعيات بحمد الله

الجزء الثالث : آراء العرب في الجاهلية

١ — [بين العرب وغيرهم] : قد ذكرنا في صدر هذا الكتاب : أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأجلنا القول فيه ؛ حيث كانت المقارنة بين الفريقين والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، والغالب عليهم الفطرة والطبع . وأن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ؛ حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبار كفيات الأشياء والحكم بأحكام الطبائع ، والغالب عليهم الاكتساب والجهد .
والآن نذكر أقاويل العرب في الجاهلية ، ونعقبها بذكر أقاويل الهند وبها نختم الكتاب .

ب — [حكم البيت العتيق] : وقبل أن نشرع في ذكر مذاهبهم نريد أن نذكر حكم البيت العتيق ، حرسه الله تعالى ، ولصل بذلك حكم البيوت المبنية في العالم ؛ فإن منها ما بنى على الدين الحق قبلة للناس ، ومنها ما بنى على الرأي الباطل فتنة للناس . وقد ورد في التنزيل : « إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين » .

وقد اختلفت الروايات في أول من بناه .

قيل : إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض وقع إلى « سرنديب » من أرض الهند ، وكان يتردد في الأرض متحيرا بين فقدان زوجته ووجدان توبته ؛ حتى وافى حواء بجبل الرحمة من عرفات وعرفها ، وصار إلى أرض مكة ، ودعا وتضرع إلى الله تعالى حتى يأذن له في بناء بيت يكون قبلة لصلاته ومطافاً لعبادته ، كما كان قد عهد في السماء من « البيت المعمور » الذي هو مطاف الملائكة ومزار الروحانيين ؛ فأُنزل الله تعالى عليه مثال ذلك البيت على شكل سرادق من نور ، فوضعه مكان البيت ، فكان يتوجه إليه ويطوف به .

ثم لما توفي : تولى وصيه « شيث » عليه السلام بناء البيت من الحجر والطين على الشكل المذكور حذو القذة بالقذة . ثم لما خرب ذلك بطوفان نوح عليه السلام ، وامتد الزمان حتى غيض الماء وقضى الأمر ، وانتهت النبوة إلى إبراهيم الخليل عليه السلام وحمله هاجر أم إسماعيل ابنه إلى الموضع المبارك ، وولادة إسماعيل عليه السلام هناك ونشوته وتريبته ثمّة ، وعود إبراهيم إليه واجتماعه به في بناء البيت ، وذلك قوله تعالى : « وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل » فرفعوا قواعد البيت على مقتضى إشارة الوحي مرعياً فيها جميع المناسبات التي بينها وبين البيت المعمور ، وشرعا المناسك والمشاعر محفوظة فيها جميع المناسبات التي بينها وبين الشرع الأخير ، وتقبل الله تعالى ذلك منهما ، وبقي الشرف والتعظيم إلى زماننا وإلى يوم القيامة : دلالة على حسن القبول . فاختلقت آراء « العرب » في ذلك .

وأول من وضع فيه الأصنام « عمرو بن لحي » بن غالب بن عمرو بن عامر ، لما سار قومه إلى مكة ، واستولى على أمر البيت . ثم صار إلى مدينة « البلقاء » بالشام فرأى هناك قوماً يعبدون الأصنام فسأهم عنها ، فتمأثروا : هذه أرباب اتخذناها على شكل الهياكل العلوية والأشخاص البشرية : نستنصر بها فننصر ، ونستقي بها فنسقي ، ونستشفى بها فنشفي ... فأعجبه ذلك ، وطلب منهم صنما من أصنامهم ، فدفعوا إليه « هبل » فسار به إلى مكة ووضعه في الكعبة ، وكان معه « أساف » و « نائلة » على شكل زوجين . فدعا الناس إلى تعظيمها ، والتقرب إليها ، والتوسل بها إلى الله تعالى ، وكان ذلك في أول ملك « شامور » ذي الأكتاف ، إلى أن أظهر الله تعالى الإسلام ، فأخرجت وأبطلت ؛ وبهذا يعرف كذب من قال : إن بيت الله الحرام إنما هو « بيت زحل » بناء الباني الأول على طوابع معلومة واتصالات مقبولة ، وسماء بيت زحل ؛ ولهذا المعنى اقترن الدوام به بقاء والتعظيم له لقاء ؛ لأن زحل يدل على البقاء وطول العمر أكثر مما يدل عليه سائر الكواكب ، وهذا خطأ ؛ لأن الباني الأول كان مستنداً إلى الوحي على يدي أصحاب الوحي .

ح — [البيوت المتخذة للعبادة] : ثم اعلم أن « البيوت » تنقسم إلى بيوت الأصنام ، وإلى بيوت النيران . وقد ذكرنا المواضع التي كانت بيوت النيران ثم في مقالات المجوس ، فأما بيوت الأصنام التي كانت للعرب والهند فهي البيوت السبعة المعروفة المشهورة ، المبنية على السبع الكواكب . فمنها ما كانت فيه أصنام غولت إلى النيران ، ومنها ما لم تحول . ولقد كان بين أصحاب الأصنام وبين أصحاب النيران مخالقات كثيرة ، والأمر دول فيما بينهم ، وكان كل من استولى وقهر غير البيت إلى مشاعر مذهبه ودينه . فمنها « بيت فارس » على رأس جبل بأصفهان على ثلاثة فراسخ كانت فيه أصنام إلى أن أخرجها « كشتاسب » الملك لما تمجس وجعله بيت نار . ومنها البيت الذي « بمولتان » من أرض الهند ؛ فيه أصنام لم تغير ولم تبدل . ومنها بيت « سدوسان » من أرض الهند أيضاً ؛ وفيه أصنام كبيرة كثيرة العجب . والهند يأتون البيتين في أوقات من السنة حجاً وقصداً إليهما . ومنها « النوبهار » الذي بناه « منوچهر » بمدينة « بلخ » على اسم القمر ؛ فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ . ومنها بيت « غمدان » الذي بمدينة « صنعاء اليمن » بناه « الضحاك » على اسم « الزهرة » وخربه عثمان بن عفان رضي الله عنه . ومنها بيت « كاوسان » بناه « كاووس » الملك بناءً عجيباً على اسم الشمس بمدينة « فرغانة » وخربه « المعتصم » .

و — [أصناف العرب في الجاهلية] : واعلم أن العرب أصناف شتى : فمنهم معطلة ، ومنهم محصلة نوع تحصيل .

الباب الأول : معطلة العرب

١ — وهم أصناف :

١ — مُنْكَرُوا : الخالق ، والبعث ، والإعادة

فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة ، وقالوا بالظبع المحي ، والدرهم المفقى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد : « وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا : نموت ،

ونحيا ، ؛ إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلى ، وقصراً للحياة والموت على تركيبها وتحللها ؛ فالجامع هو الطبع ، والمهلك هو الدهر : « وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون » . فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية في كم آية وكم سورة ؛ فقال تعالى : « أولم يتفكروا ما يصاحبهم من جنة ؛ إن هو إلا نذير مبين » ؟ « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض » ؟ وقال : « أولم ينظروا إلى ما خلق الله » ؟ وقال : « قل أأنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ؟ » وقال : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم » ؛ فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق ، وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة .

٢ — مُنْكَرُو : الْبَعْث ، وَالْإِعَادَةُ

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع ، وأنكروا البعث والإعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن : « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه » ؛ قال : من يحيى العظام وهى رميم ؟ ؛ فاستدل عليهم بالنشأة الأولى ؛ إذ اعترفوا بالخلق الأول ، فقال عز وجل : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » ، وقال : « أفعمينا بالخلق الأول ؟ بل هم فى لبس من خلق جديد » ! .

٣ — مُنْكَرُو الرُّسُل : عِبَادُ الْأَصْنَام

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة ، وأنكروا الرسل ، وعبدوا الأصنام ؛ وزعموا أنهم شفعائهم عند الله فى الدار الآخرة ، وحججوا إليها ، ونحروا لها الهدايا ، وقربوا القرابين ، وتقربوا إليها بالمناسك والمشاعر . . . وأحلوا ، وحرموا ، وهم الدهماء من العرب ، إلا شذمة منهم نذكرهم ؛ وهم الذين أخبر عنهم التنزيل : « وقالوا : ما هذا الرسول يأكل الطعام ، ويمشى فى الأسواق » ؟ . . إلى قوله : « إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً » ! .

فاستدل عليهم بأن المرسلين كلهم كانوا كذلك ؛ قال الله تعالى : « وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ، ويمشون في الأسواق » .

٤ — شُهَاتُ الْعَرَبِ

وشهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشهتين :

إحداهما إنكار البعث : بعث الأجسام ، والثانية جحد البعث : بعث الرسل .
فعلى الأولى قالوا : « أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون ، أو آباؤنا الأولون ؟ » إلى أمثالها من الآيات ، وعبروا عن ذلك في أشعارهم : فقال بعضهم :
حياة ثم موت ثم نشر ؟ حديث خرافة يا أم عمرو

ولبعضهم في مرثية « أهل بدر » من المشركين :

فإذا بالقليب - قليب بدر - من « الشيزى » تكلل بالسنام

يخبرنا الرسول : بأن سنحيا وكيف حياة أصداء ، وهام !

ومن العرب من يعتقد التناسخ ؛ فيقول : إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته ؛ فانتصب طيراً « هامة » ، فيرجع إلى رأس القبر كل مائة سنة . وعن هذا : أنكر عليهم الرسول عليه السلام فقال : « لا هامة . ولا عسوى ، ولا صفر » .

وأما على الشبهة الثانية : فكان إنكارهم لبعث الرسول صلى الله عليه وسلم في الصورة البشرية أشد ، وإصرارهم على ذلك أبلغ . وأخير التبريل عنهم بقوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا : أبعث الله بشراً رسولاً ؟ » « أبشر يهدوننا ؟ » ... فمن كان يعترف بالملائكة كان يريد أن يأتي ملك من السماء ؛ « وقالوا : لولا أنزل عليه ملك » ، ومن كان لا يعترف بهم كان يقول : الشفيع والوسيلة إنما إلى الله تعالى هم الأصنام المنصوبة ؛ أما الأمر والشرعية من الله تعالى - إلينا - فهو المنكر .

خ - [أصنام العرب وميولهم] : فيبعدون الأصنام التي هي الوسائل «وداً»
 و «سواعا» و «يغوث» و «يعوق» و «نسرأ» . وكان «ود» «لكلب» وهو
 بدومة الجندل ، و «سواع» «لهذيل» وكانوا يحجسون إليه وينحرون له ،
 و «يغوث» «لمذحج» ولقبائل من اليمن ، و «يعوق» «لهمدان» ، و «نسر» «لذي
 الكلاع» بأرض حمير . وكانت «اللات» «لثقيف» بالطائف ، و «العزى» «لقريش»
 وجميع «بنى كنانة» وقوم من «بنى سليم» ، و «مناة» «للأوس» والخزرج
 وغسان . و «هبل» أعظم الأصنام عندهم : وكان على ظهر الكعبة ، و «أساف»
 و «نائلة» على «الصفاء» و «المروة» وضعهما «عمر بن لحي» وكان يذبح عليهما
 تجاه الكعبة ، وزعموا : أنهما كانا من «جرهم» : أساف بن عمرو ، ونائلة بنت سهل
 تعاشقا ففجرا في الكعبة ، فسخا حجرتين . وقيل : لا ، بل كانا صنمين جاء بهما
 «عمر بن لحي» فوضعهما على الصفاء .

وكان «لبنى ملكان» من «كنانة» صنم يقال له «سعد» وهو الذي يقول
 فيه قائلهم :

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد ، فلا نحن من سعد
 وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض لا يدعولغي ولا رشد
 وكانت العرب إذا لبثت . وهملت : قالت :

لييك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك
 إلا شريك هو لك تملكه وما ملك

ومن العرب من كان يميل إلى اليهودية ، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية
 ومنهم من كان يصبو إلى الصابئة ، ويعتقد في الأنواء اعتقاد المنجمين في السيارات
 حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بشوء من الأنواء ، ويقول :
 «مطرنا بنوء كذا» ، ومنهم من كان يصبوا إلى الملائكة فيعبدونهم ، بل كانوا يعبدون
 «الجن» ، ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله . . . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

الباب الثاني : المحصلة من العرب

١ — علومهم

اعلم أن العرب في الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم : أحدها علم الأنساب والتواريخ والأديان ، ويعدونه نوعاً شريفاً ؛ خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبي عليه الصلاة والسلام ، والاطلاع على ذلك « النور » الوارد من صلب « إبراهيم » إلى « إسماعيل » عليهما السلام ، وتواصله في ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارى « عبد المطلب » : سيد الوادي : شعبة الحمد ؛ ومسجد له الفيل الأعظم ؛ وعليه قصة أصحاب الفيل .

وبركة ذلك النور : دفع الله تعالى شر « أبرهة » ، « وأرسل عليهم طيراً أبابيل » .
وبركة ذلك النور : رأى تلك الرؤيا في تعريف موضع « زمزم » ووجدان الغزاة والسيوف التي دفنتها « بجرهم » .
وبركة ذلك النور : ألهم « عبد المطلب » النذر الذي نذر في ذبح العاشر من أولاده ؛ وبه افتخر النبي عليه الصلاة والسلام حين قال : « أنا ابن الذبيحين » : أراد بالذبيح الأول « إسماعيل » عليه السلام ؛ وهو أول من انحدر إليه « النور » فاختنى ، وبالذبيح الثاني « عبد الله بن عبد المطلب » ؛ وهو آخر من انحدر إليه « النور » فظهر كل الظهور .
وبركة ذلك النور : كان « عبد المطلب » يأمر أولاده بترك الظلم والبغي .
ويحشهم على مكارم الأخلاق ، وينهاهم عن دنيايات الأمور .

وبركة ذلك « النور » : كان قد سلم إليه النظر في حكومات العرب والحكم بين المتخاصمين ؛ فكان يوضع له وسادة عند « المنزلة » فيستند إلى « الكعبة » وينظر في حكومات القوم .

وبركة ذلك النور : قال « لأبرهة » : « إن لهذا البيت رباً يحفظه ويذب عنه »
وفيه قال وقد صعد إلى جبل « أبي قبيس » :

لا هم إن المزمع يمنع حله فامنع حلالك
لا يغلبن صليهم ومحالهم عدوا محالك
إن كنت تاركهم وكعبتنا فأمر ما بدا لك

وبركة ذلك النور : كان يقول في وصاياه : « إنه لن يخرج من الدنيا ظلم حتى ينتقم الله منه وتصيبه عقوبة » ، إلى أن هلك رجل ظلم حتف أنفه لم تصبه عقوبة ، فقيل « لعبد المطلب » في ذلك ، ففكر ، وقال : « والله إن وراء هذه الدار دار يحزى فيها المحسن بإحسانه ، ويعاقب فيها المسيء بإساءته » .

وبما يدل على إثباته المبدأ والمعاد : أنه كان يضرب بالقدر ، على ابنه عبد الله ، ويقول :

يارب أنت الملك المحمود وأنت ربى المبدى والمعيد

من عندك الطارف والتيد

وبما يدل على معرفته بحال الرسالة وشرف النبوة : أن أهل مكة لما أصابهم ذلك الجذب العظيم وأمسك السحاب عنهم سنتين أمر « أبا طالب » - ابنه - أن يحضر المصطفى « محمداً » صلى الله عليه وسلم ، فأحضره وهو رضيع في قساط فوضعه على يديه ، واستقبل الكعبة ورماه إلى السماء ، وقال : « يارب ! بحق هذا الغلام ، ورماه ثانياً ، وثالثاً ... » وكان يقول : بحق هذا الغلام اسقنا غيثاً مغيثاً دائماً هطلاً . فلم يلبث ساعة أن طبق السحاب وجه السماء وأمطر ؛ حتى خافوا على المسجد . وأنشد « أبو طالب » ذلك الشعر اللامى الذى منه :

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
يطيف به الهلاك من آل هاشم فهم عنده فى نعمة وفواضل
كذبتهم ورب البيت نبى محمداً ولما نطاعن دونه ونناضل
ولا نسله حتى نصرع حواه ونذهل عن أبنائنا والحلائل

وقال « العباس بن عبد المطلب » فى النبى عليه الصلاة والسلام : قصيدة منها :

من قبلها طبت في الظلال وفي
ثم هبطت البلاد : لا بشر
بل نقطة تركب السفين وقد
تنقل من صلب إلى رحم
حتى احتوى بيتك المهيمن في
وأنت لما ظهرت أشرقت الآ
فمن في ذلك الضياء وفي
مستودع حين يخلص الورق
أنت ولا مضغة ولا علق
ألجم نسرأ وأمهله الفرق
إذا مضى عالم بدا طبق
خندف علباء تحنها النطق
رض وضاءت بنورك الألق
النور وسبل الرشاد : تخترق

وأما النوع الثاني من العلوم ؛ فهو علم الرؤيا ، وكان « أبو بكر » رضى الله عنه
من يعبر الرؤيا في الجاهلية ويصيب ، فيرجعون إليه ، ويستخبرون عنه .

وأما النوع الثالث ؛ فهو « علم الأنواء » ، وذلك مما يتولاه « الكهنة »
و « القافة » منهم ؛ وعن هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من قال : مطرنا بنوء
كذا ؛ فقد كفر بما أنزل على محمد » .

٢ — مُعْتَقَدَاتُهُمْ

ومن العرب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، وينتظر النبوة . وكانت لهم
سنن وشرائع قد ذكرناها ؛ لأنها نوع تحصيل .

فمن كان يعرف النور الظاهر ، والنسب الطاهر ، ويعتقد الدين الحنيفي ،
وينتظر المقدم النبوي ... « زيد بن عمرو بن نفيل » ؛ كان يسند ظهره إلى الكعبة ،
ويقول : « أيها الناس هلموا إلى ؛ فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيري » .
وسمع « أمية بن أبي الصلت » يوماً ينشد :

كل دين يوم القيامة عند الله إلا « دين الحنيفة » : زور
فقال له : صدقت . وقال « زيد » أيضاً :

فلن نكون لنفس منك واقية يوم الحساب إذا ما يجمع البشر

ابن أمية بن محرز الكنانى ، و « عفيف بن معدى كرب الكندى وقالوا فيها أشعاراً . وقال « الأسلوب اليبالى ، وقد حرم الحر والزنا على نفسه :

سألت قومي بعد طول مضاضة والسلم أبقي في الأمور وأعرف
وتركت شرب الراح وهي أثيرة والمومسات ؛ وترك ذلك أشرف
وعففت عنه يا أميم تكريماً وكذلك يفعل ذو الحجى المتعفف
ومن كان يؤمن بالخالق تعالى ، وبخلق آدم عليه السلام : عبد « لطابحة بن ثعلب
ابن وبرة ، من « قضاة » ، وقال فيه :

وأدعوك يا ربى بما أنت أهله دعاء غريق قد تشبث بالعصم
لأنك أهل الحمد والخير كله وذو الطول لم تعجل بسخط ولم تلم
وأنت الذى لم يحبه الدهر ثانياً ولم ير عبد منك فى صالح وجم
وأنت القديم الأول الماجد الذى تبدأت خلق الناس فى أكثم العدم
وأنت الذى أحللتنى غيب ظلمة إلى ظلمة من صلب آدم فى ظلم
ومن هؤلاء : « الثابغة الذبياني » ، آمن بيوم الحساب ؛ فقال :

فعلتهم : ذات الإله ، ودينهم قويم ؛ فما يرجون غير العواقب
وأراد بذلك : الجزاء بالأعمال .

ومن هؤلاء : « زهير بن أبى سلمى المزنى » وكان يمرد بالعضاء (١) وقد أوردت
بعديبس فيقول : « لولا أن تسبني العرب لآمنت أن الذى أحيأك بعد يبس سيحيي
العظام وهي رميم » ثم آمن بعد ذلك ، وقال فى قصيدته التى أولها ؛
أمن أم أوفى دمنة لم تكلم ... وكفى من « السبعيات » :

يؤخر ، فيوضع فى كتاب فيدخر ليوم حساب ، أو يعجل فينقم
ومنهم « علاف بن شهاب التيمي » كان يؤمن بالله تعالى ويوم الحساب ، وفيه قال :
ولقد شهدت الخصم يوم رفاة فأخذت منه خطة المقتال
وعلمت أن الله جاز عبده يوم الحساب بأحسن الأعمال

(١) العضاء بالكسر : أعظم الشجر ، أو ذات الشوك . جمعه : عضاء ، بالكسر .

وكان بعض العرب إذا حضره الموت يقول لولده : « ادفنوا معي راحتي حتى أحشر عليها ، فإن لم تفعلوا حشرت على رجلي » ... قال « جريفة بن الأشيم الأسدي » في الجاهلية وقد حضره الموت : يوصي ابنه « سعدا » :

يا سعد إما أهلكن فإنني أوصيك إن أذا الوصاة الأقرب
لا تتركن أباك يعثر راجلا في الحشر يصرع لليدين وينكب
واحمل أباك على بعير صالح وابغ المطية ؛ إنه هو أصوب
ولعل لي مما تركت مطية في الحشر أركبها إذا قيل اركبوا

وقال « عمرو بن زيد بن المثنى » يوصي ابنه عند موته :

أبني ! زودني إذا فارقتني في القبر راحلة برحلي قاترا (١)
للبعث أركبها إذا قيل اظعنوا متساوقين معاً لحشر الحاشر
من لا يوافيه على عثراته فالخفق بين مدفوع أو عائر
وكانوا يربطون الناقة معكوسة الرأس إلى مؤخرها مما يلي ظهرها أو مما يلي
كلكها وبطنها ، ويأخذون « واية » فيشدون وسطها ، ويقلدونها عنق الناقة ويتركونها
حتى تموت عند القبر ، ويسمون الناقة : « بلية » ، والخيط الذي تشد به : « واية » .
وقال بعضهم يشبه رجالا في « بلية » : « كالبلايا في أعناقها الولايا » .

٣ - سُنُّهُمْ النَّبِيُّ وَافَقَهُمُ الْقُرْآنُ عَلَيْهَا وَبَعْضُ عَادَاتِهِمْ

قال « محمد بن السائب الكلبي » : كانت العرب في جاهليتها تحرم أشياء نزل القرآن بتحريمها .
كانوا لا ينكحون الأمهات ، ولا البنات ، ولا الخالات . ولا العجات .
وكان أقبح ما يصنعون أن يجمع الرجل بين الأختين ، أو يختلف على امرأة أبيه ؛
وكانوا يسمون من فعل ذلك « الضيزن » ، قال « أوس بن حجر التميمي » يعبر قوماً
من « بني قيس بن ثعلبة » تناوبوا على امرأة أبيهم ثلاثة ؛ واحداً بعد آخر ؛
والفارسية فيكم غير منكرا وكلكم لأبيه ضيزن سلف

(١) القاتر من الرجال والسروج : الجيد الوقوع على الظير ، أو القاصف منها .

نيكوافكية وامشوا حول قبتها مشى الزرافة في آباطها الخجف
وكان أول من جمع بين الاختين من قريش « أبو أحيحة سعيد بن العاص »
جمع بين « هند » و « صفية » ابنتي « المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم » .

قال : وكان الرجل من العرب إذا مات عن المرأة أو طلقها ، قام أكبر بنيه ، فإن كان
له فيها حاجة طرح ثوبه عليها ، وإن لم يكن له فيها حاجة تزوجها بعض أخوته بمهر جديد
قال : وكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو إلى أخيها أو عمها أو بعض بني عمها .
وكان يخطب الكف إلى الكف . فإن كان أحدهما أشرف من الآخر في النسب
رغب له في المال ، وإن كان هجيناً خطب إلى هجين فزوجه هجينة مثله ، ويقول الخاطب
إذا أتاهم : أنعموا صباحاً ، ثم يقول نحن أكفأؤكم ونظرائؤكم ؛ فإن زوجتمونا
فقد أصبنا رغبة وأصبتموها وكنا لصهركم حامدين ، وإن رددتمونا لعله نعرفها
رجعنا عاذرين ؛ فإن كان قريب القرابة من قومه قال لها أبوها أو أخوها : إذا حملت
إليه أسرت ، وأذكرت ، ولا أنثت ؛ جعل الله منك عدداً ، وعزاً ، وحلباً ...
أحسنى خلقك ، وأكرمى زوجك ، وليكن طيبك الماء .

وإذا زوجت في غربة قال لها : لا أسرت ولا أذكرت ؛ فإنك تدين البعداء .
وتلدين الأعداء ... أحسنى خلقك ، وتجيبي إلى أحمائك ؛ فإن لهم عينا ناظرة إليك
وأذناً سامعة ... وليكن طيبك الماء .

وكانوا يطلقون ثلاثاً على التفرقة ؛ قال « عبد الله بن عباس » رضى الله عنهما :
أول من طلق ثلاثاً على التفرقة « إسماعيل بن إبراهيم » عليهما السلام . وكان العرب
يفعلون ذلك ؛ فيطلقها واحدة وهو أحق الناس بها ، حتى إذا استوفى الثلاث : انقطع
السييل عنها ، ومنه قول « الأعشى » : ميمون بن قيس ، حين تزوج امرأة فرغب
قومها عنه ، فأتاه قومها ، فهددوه بالضرب أو يطلقها :

أيا جارتى بيني فإنك طالقة كذاك أمور الناس غاد وطارقة
قالوا : تنه ؛ فقال :

وبيني ؛ فإن البين خير من العصا وأن لا ترى لى فوق رأسك بارقة

قالوا : ثلث ؛ فقال :

وبني حصان الفرج غير ذميمة ومومومة قد كشت فينا ، ووامقة
قال وكان أمر الجاهلية في نكاح النساء على أربع : رجل يخطب فيتزوج ، وامرأة
يكون لها « خليل » يختلف إليها ؛ فإن ولدت قالت : هو « لفلان » ؛ فيتزوجها
بعد هذا ، وامرأة يختلف إليها « النفر » وكلهم يواقعها في طهر واحد ؛ فإذا ولدت
ألزمت الولد أحدهم ؛ وهذه تدعى « المقسمة » ، وامرأة ذات راية : يختلف إليها
الكثير وكلهم يواقعها ؛ فإذا ولدت جمعوا لها « القافة » فيلحقون « الولد » بشبيهه .

قال : وكانوا يحجون البيت ويعتصرون ، ويحرمون ؛ قال « زهير » :
وكم بالقيان من محل ومحرم . . . ويطوفون بالبيت سبعا ، ويمسحون بالحجر ،
ويسعون بين الصفا والمروة ؛ قال أبو طالب :

وأشواط بين المروتين إلى الصفا وما فهما من صورة وتخايل
وكانوا يلبون ، إلا أن بعضهم كان يشرك في تلبيته ؛ في قوله : « إلا شريك هو
لك ، تملكه وما ملك » ، ويقفون المواقف كلها ؛ قال « العدوي » :

فأقسم بالذي حجت قريش وموقف ذي الحجيج على اللآلي
وكانوا يهدون الهدايا ، ويرمون الجمار ، ويحرمون الأشهر الحرم ؛ فلا يغزون
ولا يقاتلون فيها . . . إلا « طى » و « جثعم » وبعض « بني الحارث بن كعب » ؛
فإنهم كانوا لا يحجون ، ولا يعتصرون ، ولا يحرمون الأشهر الحرم ولا البلاد الحرام .
وإنما سميت « قريش » الحرب التي كانت بينها وبين غيرها : « عام الفجار »
لأنها كانت في الأشهر الحرم حيث لا تقاتل ؛ فلما قاتلوا فيها قالوا : قد فجرنا ؛
فلذلك سموها : « حرب الفجار » .

وكانوا يكرهون الظلم في « الحرم » ؛ وقالت امرأة منهم تنهى ابنها عن الظلم :

أبني ! لا تظلم بمكة لا الصغير ولا الكبير
أبني ! من يظلم بمكة يلتق أطراف الشرور
أبني ! قد جربتها فوجدت ظالمها يبور

أبني ! أمن طيرها والوحش تأمن في ثبير

ومنهم من كان ينسى الشهور ، وكانوا يكسبون في كل عامين شهراً ، وفي كل ثلاثة أعوام شهراً ؛ وكانوا إذا حجوا في شهر من السنة لم يخطئوا أن يجعلوا يوم التروية ، ويوم عرفة ، ويوم النحر ؛ كهيئة ذلك في شهر ذي الحجة ؛ حتى يكون يوم النحر اليوم العاشر من ذلك الشهر ، ويقسمون « بمنى » ؛ فلا يبيعون في يوم عرفة ، ولا في أيام منى ، وفيهم أنزلت : « إنما النسيء زيادة في الكفر » .
وكانوا إذا ذبحوا الأصنام لطخوها بدماء الهدايا ؛ يلتمسون بذلك الزيادة في أموالهم .

وكان « قصي بن كلاب » ينهى عن عبادة غير الله من الأصنام ؛ وهو القائل :

أربا واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور

تركت اللات والعزى جميعاً كذلك يفعل الرجل البصير

فلا العزى أدين ولا أبتئها ولا صنعي بني غنم أزور

وقيل هي « لزيد بن عمرو بن نفيل » ؛ فلقى في ذلك من قريش شراً ،

حتى أخرجوه عن الحرم ؛ فكان لا يدخله إلا ليلاً .

وقال « القليس بن أمية الكنانى » ، يخطب للعرب بفناء مكة : « أطيعوني

ترشدوا » ، قالوا : « وما ذاك » ؛ قال : « إنكم قد تفرقتم بآلهة شتى ، وإني لأعلم

ما الله راض به ، وإن الله رب هذه الآلهة ، وإنه ليحب أن يعبد وحده . . . »

قال : ففترقت عنه العرب حين قال ذلك ، وتجنبته عنه طائفة ، وزعمت أنه على

دين « بنى تميم » .

قال : وكانوا يغتسلون من الجنابة ، ويغسلون موتاهم ؛ قال « الأفوه الأودى » ،

ألا عللاني واعلما أننى غرر فما قلت ينجينى الشقاق ولا الحذر

وما قلت يحديني ثيابي إذا بدت مفاصل أوصالى وقد شحص البصر

وجاءوا بماء بارد يغسلوننى فيا لك من غسل سيتبعه غير

قال : وكانوا يكفنون موتاهم ، ويصلون عليهم ؛ وكانت صلاتهم : إذا مات الرجل حمل على سريره ، ثم يقوم ، وليه ، فيذكر محاسنه كلها ، ويثنى عليه ، ثم يدفن ، ثم يقول : عليك رحمة الله وبركاته .

وقال رجل من كلب ، في الجاهلية لابن ابن له :

أعمرو إن هلكت وكنت حياً فإني مكثرت لك في صلاتي

وأجعل نصف مالي لابن سام حياتي إن حيت وفي عاتي

قال : وكانوا يداومون على طهارات الفطرة التي ابتلى بها إبراهيم عليه السلام ، وهي « الكلمات العشر » ، فإنهن : خمس في الرأس ، وخمس في الجسد . فأما اللواتي في الرأس : فالمضمضة ، والاستنشاق ، وقص الشارب ، والفرق ، والسواك . وأما اللواتي في الجسد : فالاستنجاء ، وتقليم الأظفار ، وتنف الإبط ، وحلق العانة ، والختان . فلما جاء الإسلام قررهما سنة ، من السن .

وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى إذا سرق .

وكانت « ملوك اليمن » و « ملوك الحيرة » يصلبون الرجل إذا قطع الطريق . وكانوا يوفون بالعهود ، ويكرمون الجار ، ويكرمون الضيف . . . قال : حاتم الطائي ، :

إلهم ربي ، وربى إلههم فأقسمت لا أرسو ولا أتعذر

وقال أيضاً :

لقد كان في البرايا الناس أسوة كأن لم يسق جحش «بعير» ولا حمر^(١)

وكانوا أناساً موقنين برهم بكل مكان فيهم : عابد بكر

(١) البعير - يفتح فكون - : جبل بكة ، والحمر - بضم فكون - من النعم أو الأنعام : كرائعها ، وهو مثل في كل نفيس . راجع طبعنا الأولى صفحة ١٢٦٤ .

الجزء الرابع : آراء الهند

١ — [ميول الهند وفرقهم] : قد ذكرنا أن الهند أمة كبيرة ، وملة عظيمة ، وآراؤهم مختلفة . فمنهم « البراهمة » ، وهم المنكرون للنبوات أصلاً ، ومنهم من يميل إلى « الدهر » ، ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية ؛ ويقول بملة « إبراهيم عليه السلام » . وأكثرهم على مذهب الصابئة ومناهجها ؛ فمن قائل بالروحانيات ؛ ومن قائل بالهياكل ؛ ومن قائل بالأصنام ؛ إلا أنهم يختلفون في شكل الهياكل التي ابتدعوها ؛ وكيفية أشكال وضعوها ، ومنهم « حكماء » ، على طريق اليونانيين ؛ علما ، وعملا .

فمن كانت طريقته على مناهج الدهرية والثنوية والصابئة فقد أغنانا حكاية مذاهبهم قبل عن حكاية مذهبه ، ومن انفرد عنهم بمقالة ورأى فهم خمس فرق : البراهمة ، وأصحاب الروحانيات ، وأصحاب الهياكل ، وعبداء الأصنام ، والحكماء . ونحن نذكر مقالات هؤلاء كما قد وجدنا في كتبهم المشهورة .

الباب الأول : البراهمة

١ — [انتساب البراهمة ، وما يجمعهم] : من الناس من يظن أنهم سموا براهمة لانتسابهم إلى « إبراهيم عليه السلام وذلك خطأ ؛ فإن هؤلاء القوم هم المخصوصون بنبي النبوات أصلاً ورأساً فكيف يقولون يا إبراهيم عليه السلام ؟ والقوم الذين اعتقدوا نبوة « إبراهيم عليه السلام من « أهل الهند » فهم « الثنوية » منهم القائلون بالنور والظلمة على رأي « أصحاب الاثنين » ، وقد ذكرنا مذاهبهم . وهؤلاء « البراهمة » إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له « براهم » ، وقد مهد لهم نبي « النبوات » أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه . منها أن قال : إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين : إما أن يكون معقولا وإما أن لا يكون معقولا ؛ فإن كان

ممعقولا فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأى حاجة لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا؛ إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حريم البهيمية. ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكماً؛ وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بمعقولنا ونشكره بآلائه علينا... وإذا عرفناه وشكركنا له استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشر أمثلنا فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغينا عنه بمعقولنا، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه. ومنها أن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكماً؛ والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله، والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم، وكذلك ذبح الحيوان، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان، وتحليل ما ينقص من بفيه... وغير ذلك، وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول. ومنها أنه قال: إن أكبر الكيثر في الرسالة اتساع رجل هو مثلك في الصورة، والنفس، والعقل؛ يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب؛ حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً؛ فأى تميز له عليك؟ وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتهم بمجرد قوله فلا تميز لقول على قول، وإن انحصرتهم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من ساوى خبره؛ وقالت لهم رسلهم: إن نحن إلا بشر مثلكم، ولكن الله يمين على من يشاء من عباده، فإذا اعترفتم بأن للعالم صانعاً ومخالفاً، وحكماً؛ فاعترفوا بأنه أمر، ونه؛ حاكم على خلقه، وله في جميع ما نأني

ونذر ، ونعمل ونفكر ... حكم ، وأمر . وليس كل عقل إنساني على استعداد ما يعقل عنه أمره ، ولا كل نفس بشرى بمثابة من يقبل عنه حكمه ؛ بل أوجبت منته ترتيباً في العقول والنفوس ، واقتضت قسمته أن يرفع بعضهم فوق بعض درجات ؛ ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون ، ؛ فرحة الله الكبرى هي « النبوة » و « الرسالة » ، وذلك خير مما يجمعون بعقولهم المختلفة .
ثم إن « البراهمة » تفرقوا أصنافاً : فمنهم أصحاب البدعة ، ومنهم أصحاب الفكرة ، ومنهم أصحاب التناسخ .

١ — أصحاب البدعة

ومعنى « البدع » عندهم : شخص في هذا العالم : لا يولد ، ولا ينكح ، ولا يطعم ، ولا يشرب ، ولا يهرم ، ولا يموت . وأول « بدع » ظهر في العالم اسمه « شاكين » ، وتفسيره السيد الشريف ، ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة . قالوا ودون مرتبة « البدع » : مرتبة « البوديسمية » ، ومعناه الإنسان الطالب بسبيل الحق وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالصبر والعطية ، وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه . وبالامتناع والتخلي عن الدنيا ، والعزوف عن شهواتها ولذاتها ، والعفة عن محارمها . والرحمة على جميع الخلق ، وبالاجتنب عن الذنوب العشرة : قتل كل ذي روح ؛ واستحلال أموال الناس ؛ والزنا ؛ والكذب ؛ والقيمة ؛ والبداء ؛ والشتم ؛ وشناعة الألقاب ؛ والسفه ؛ والجحد لجزاء الآخرة ، وباستكمال عشرة خصال : إحداها الجود والكرم ؛ والثانية العفو عن المسيء ودفع الغضب بالحلم ؛ والثالثة التعفف عن الشهوات الدنيوية ؛ والرابعة الفكرة في التخلص إلى ذلك العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفاني ؛ والخامسة رياضة العقل بالعلم والأدب وكثرة النظر إلى عواقب الأمور ؛ والسادسة القوة على تصريف النفس في طيب العليات ؛ والسابعة لين القول وطيب الكلام مع كل أحد ؛ والثامنة حسن المعاشرة مع الإخوان بإيثار

اختيارهم على اختيار نفسه ؛ والتاسعة الإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق بالكلية ؛ والعاشرة بذل الروح شوقاً إلى الحق ووصولاً إلى جناب الحق . وزعموا : أن « البددة » أتوهم على عدد «الهاكل» من «نهر السكنك» وأعطوهم العلوم ، وظهروا لهم في أجناس وأشخاص شتى ؛ ولم يكونوا يظهرون إلا في بيوت الملوك لشرف جواهرهم . قالوا : ولم يكن بينهم اختلاف فيما ذكر عنهم من أذلية العالم ، وقولهم في الجزاء على ما ذكرنا . وإنما اختص ظهور « البددة » بأرض الهند لكثرة ما فيها من خصائص التربة والأقليم ، ومن فيها من أهل الرياضة والاجتهاد وليس يشبه « البد » على ما وصفوه إن صدقوا في ذلك إلا « بالخضر » الذي يثبت به أهل الإسلام .

٢ - أصحاب الفكرة والوهم

وهؤلاء أعلم منهم بالفلك والنجوم وأحكامها المنسوبة إليهم . و «للهند» طريقة تخالف طريقة منجمي الروم والعجم ؛ وذلك أنهم يحكمون أكثر الأحكام باتصالات الثوابت دون السيارات ، وينشتون الأحكام عن خصائص الكواكب دون طبائعها ، ويعدون « زحل » السعد الأكبر ؛ وذلك لرفعة مكانه . وعظم جرمه ، وهو الذي يعطى العطايا الكلية من السعادة ، والجزئية من النحوسة . وكذلك سائر الكواكب لها طبائع وخواص ؛ فالروم يحكمون من الطبائع ، والهند يحكمون من الخواص . وكذلك طبهم ؛ فإنهم يعتبرون خواص الأدوية دون طبائعها ، والروم يخالفهم في ذلك .

وهؤلاء « أصحاب الفكرة » يعظمون الفكر ، ويقولون : هو المتوسط بين المحسوس والمعقول ؛ فالصور من المحسوسات ترد عليه ، والحقائق من المعقولات ترد عليه أيضاً ؛ فهو مورد العلين من العالمين . فيجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات البليغة ، والاجتهادات المجددة حتى إذا تجرد

الفكر عن هذا العالم تجلى له ذلك العالم ؛ فربما يخبر عن مغيبات الأحوال ، وربما يقوى على حبس الأمطار ، وربما يوقع الوهم على رجل حتى فيقتله في الحال ولا يستعبد ذلك ؛ فإن للوهم أثرا عجيباً في تصريف الأجسام والتصرف في النفوس ؛ أليس الاحتلام في النوم تصرف الوهم في الجسم ؟ أليست إصابة العين تصرف الوهم في الشخص ؟ أليس الرجل يمشى على جدار مرتفع فيسقط في الحال ولا يأخذ من عرض المسافة في خطواته سوى ما أخذه على الأرض المستوية ؟. والوهم إذا تجرد عمل أعمالاً عجيبة ؛ ولهذا كانت « الهند » تغمض عينها أياماً لئلا يشتغل الفكر والوهم بالمحسوسات ، ومع التجرد إذا اقترن به وهم آخر اشتركا في العمل خصوصاً إذا كانا متفقين غاية الاتفاق ؛ ولهذا كانت عاداتهم إذا دهمهم أمر أن يجتمع أربعون رجلاً من الملهذين المخلصين المتفقين على رأى واحد في الإصابة ؛ فيتجلى لهم المهم الذي يهضمهم حمله ، ويندفع عنهم البلاء الملم الذي يكادهم ثقله. ومنهم « البكر تينية » يعنى : المصفدين بالحديد . وسنتهم : حلق الرؤوس واللحى ، وتعريه الأجسام ما خلا العورة ، وتصفيده البدن من أوساخهم إلى صدورهم ؛ لئلا تنشق بطونهم من كثرة العلم وتمدة الوهم وغلبة الفكر . ولعلهم رأوا في الحديد خاصية تناسب الأوهام ؛ وإلا فالحديد كيف يمنع انشقاق البطن ؟ وكثرة العلم كيف توجب ذلك ؟

٣ - أصحاب التَّنَاسُخِ

وقد ذكرنا مذاهب « التَّنَاسُخِية » . وما من « هلة » من « الملل » إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك . فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك ؛ لما عاينوا من طير يظهر في وقت معلوم ، فيقع على شجرة معلومة ، فيبيض ويفرخ ، ثم إذا تم نوعه بفراخه حاك بمنقاره وبخالبه . فتبرق منه نار تلهب ، فيحترق الطير ، ويسيل منه دهن يجتمع في أصل الشجرة في مغارة ، ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انمحق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة .

وهو أبدأ كذلك . قالوا فما مثل الدنيا وأهلها في الأدوار والأكوار إلا كذلك .
قالوا : وإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلاحالة يصل رأس الفرجار إلى ما بدأ
ودار دورة ثانية على « الخط الأول » : أفاد لا محالة ما أفاد « الدور الأول » ،
إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يتصور اختلاف بين الأثرين فإن المؤثرات عادت
كما بدأت ، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها
واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه ، فيجب أن لا تختلف التأثيرات الباديات
منها بوجه ، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار . ولهم اختلافات في « الدورة
الكبرى » : كم هي من السنين ؟ وأكثرهم على أنها ثلاثون ألف سنة ، وبعضهم على أنها
ثلاثمائة ألف سنة وستين ألف سنة . وإنما يعتبرون في تلك الأدوار سير الثوابت
لا السيارات . وعند الهند أكثرهم : أن الفلك مركب من الماء والنار والريح ،
وأن الكواكب فيه نارية هوائية ، فلم تعد الموجدات العلوية إلا العنصر
الأرضي فحسب .

الباب الثاني : أصحاب الروحانيات

١ — ومن أهل الهند جماعة أثبتوا متوسطات روحانية ، يأتونهم بالرسالة من
عند الله عز وجل في صورة البشر من غير كتاب ، فيأمرهم بأشياء ، وينهاهم عن
أشياء ، ويسن لهم الشرائع ، ويبين لهم الحدود .
وإنما يعرفون صدقه بتزفه عن حطام الدنيا واستغنائه عن : الأكل ، والشرب ،
والبعال (١) .

١ — الباسنوية

زعموا : أن رسولهم « ملك روحاني » نزل من السماء على صورة بشر ، فأمرهم
بتعظيم النار وأن يتقربوا إليها بالعطر والطيب والأدهان والذبايح ، ونهاهم عن

(١) البعال — بكسر ففتح — : الجماع ، وملاعبة الرجل أهله . كالتباعل والمباغلة .

القتل والذبح إلا ما كان للنار، وسن لهم أن يتوشحوا بخيط يعقدونه من مناكبهم
 الأيمن إلى تحت شمالكهم، ونهاهم أيضاً عن السكذب وشرب الخمر، وأن لا يأكلوا
 من أطعمة غير ملتهم ولا من ذبائحهم، وأباح لهم الزنا ثلاثاً ينقطع النسل .
 وأمرهم أن يتخذوا على مثاله « صنما » يتقربون إليه ويعبدونه ويطوفون حوله
 كل يوم ثلاث مرات بالمعازف والتبخير والغناء والرقص، وأمرهم بتعظيم « البقرة »
 والسجود لها حيث رأوها، وأن يفزعوا في التوبة إلى التمسح بها، وأمرهم أن لا يجوزوا
 نهر « كنك » .

٢ — البَاهُودِيَّة

زعموا : أن رسولهم « ملك روحاني » على صورة بشر واسمه « باهود » أتاهم
 وهو راكب على ثور، على رأسه إكليل مكلل بعظام الموتى من عظام الرؤوس .
 ومتقلد من ذلك بقلادة، ويأخذ بيديه قحف إنسان، وبالأخرى مزارق
 ذو ثلاث شعب .

يأمرهم بعبادة الخالق عز وجل وعبادته معه، وأن يتخذوا على مثاله صنما
 يعبدونه، وأن لا يعانوا شيئاً، وأن تكون الأشياء كلها في طريقة واحدة .
 لأنها جميعاً صنع الخالق عز وجل، وأن يتخذوا من عظام الناس قلائد يتقلدونها
 وأكاليل يضعونها على رؤوسهم، وأن يمسحوا أجسادهم ورؤوسهم بالرماد، وحرم
 عليهم الذبائح والنكاح، وجمع الأموال . وأمرهم برفض الدنيا، ولا معاش لهم فيها
 إلا من الصدقة .

٣ — الكَابِلِيَّة

زعموا أن رسولهم « ملك روحاني » يقال له : « سب » أتاهم في صورة بشر
 متمسح بالرماد، على رأسه قلنسوة من لبود أحمر طولها ثلاثة أشبار، مخيط عليها
 صفائح من قحف الناس، متقلد قلادة من أعظم ما يكون، متمنطق من ذلك بمنطقة،

متسور منها بسوار، متداخل منها بخالخال ... وهو عريان . فأمرهم أن يتزيشوا بزينة ويتزيوا بزينة ، وسن لهم شرائع وحدوداً .

٤ — البهادونية

قالوا : إن « بهادون » كان ملكاً عظيماً أتانا في صورة إنسان عظيم ، وكان له أخوان قتلاء وعملوا من جلده الأرض ، ومن عظامه الجبال ، ومن دمه البحار ؛ وقيل : هذا رمز ، وإلا لخال صورة إنسان لا تبلغ إلى هذه الدرجة . وصورة « بهادون » راكب على دابة ، كثير شعر الرأس ، قد أسبله على وجهه ، وقد قسم الشعر على جوانب رأسه قسمة مستوية ، وأسبله كذلك على نواحي الرأس قفلاً ووجهاً . وأمرهم أن يفعلوا كذلك . وسن لهم أن لا يشربوا الخمر ، وإذا رأوا امرأة هربوا منها ، وأن يحجوا إلى جبل يدعى « جورغن » وعليه بيت عظيم فيه صورة « بهادون » . ولذلك البيت « سدة » لا يكون المفتاح إلا بأيديهم فلا يدخلون إلا بإذنهم ، وإذا فتحوا الباب سدوا أفواههم حتى لا تصل أنفاسهم إلى الصنم ؛ ويذبحون له الذبائح ، ويقربون له القرابين ، ويهدون له الهدايا ؛ وإذا انصرفوا من حجهم لم يدخلوا العمران في طريقهم ، ولم ينظروا إلى محرم . ولم يصلوا إلى أحد بسوء وضرر ؛ من قول وفعل .

الباب الثالث : عبادة الكواكب

— ولم ينقل للهند مذهب في « عبادة الكواكب » إلا فرقان توجهتا إلى النيرين : الشمس ، والقمر . ومذهبهم في ذلك مذهب « الصابئة » في توجيههم إلى « الهيكل السماوية » دون قصر الربوبية والإلهية عليها .

١ — عبادة الشمس : (الدينيكيتية)

زعموا : أن الشمس ملك من الملائكة ، ولها نفس وعقل . ومنها نور الكواكب

وضياء العالم وتكون الموجودات السفلية ، وهى ملك الفلك ؛ فتستحق التعظيم ، والسجود ، والتبخير ، والدعاء ؛ وهؤلاء يسمون «الدينيكية» ، أى : عباد الشمس . ومن سنتهم أن اتخذوا لها صنما بيده جوهر على لون النار ، وله بيت خاص قد بنوه باسمه ، ووقفوا عليه ضياءاً وقریاناً (١) ، وله سدة وقوام . فيأتون « البيت » ويصلون ثلاث كرات ، ويأتيه أصحاب العلل والأمراض فيصومون له ويصلون ويدعون ويستشفون به .

٢ — عبدة القمر : (الجندريكينية)

زعموا : أن القمر ملك من الملائكة يستحق التعظيم والعبادة ، وإليه تدبر هذا العالم السفلى والأمور الجزئية فيه ، ومنه نضج الأشياء المتكونة وإبصالها إلى كمالها ، وزيادته ونقصانه تعرف الأزمان والساعات ، وهو تلو الشمس وقرينها ومنها نوره وبالنظر إليها تكون زيادته ونقصانه ؛ وهؤلاء يسمون « الجندريكينية » ، أى : عباد القمر . ومن سنتهم أن اتخذوا له صنما على شكل عجل يحره أربعة ، ويبد الصنم جوهر . ومن دينهم أن يسجدوا له ويعبدوه ، وأن يصوموا النصف من كل شهر ولا يفطروا حتى يطلع القمر ، ثم يأتون « صنمه » بالطعام والشراب والمال ثم يرغبون إليه ، وينظرون إلى القمر ، ويسألونه حوائجهم ، فإذا استهل الشهر علوا السطوح وأوقدوا الدخن ودعوا عند رؤيته ورغبوا إليه ، ثم نزلوا عن السطوح إلى الطعام والشراب والفرح والسرور ، ولم ينظروا إليه إلا على وجوه حسنة . وفى نصف الشهر - إذا فرغوا من الإفطار - أخذوا فى الرقص واللعب بالمعازف بين يدي الصنم والقمر .

() قال صاحب « القاموس المحيط » : وقرى الماء [بفتح ق كسر وياء مشددة] كمنى : مسيله من النزاع ، أو مرقعه من الربو إلى الروضة ، ج (جمعه) : أقرية ، وأقراء ، وقریان [بضم فسكون] . والضبعة [بفتح فسكون ففتح] : العقار ، والأرض المائلة (جمعه) كغيب ، ورجال .

الباب الرابع : عبدة الأصنام

١ - اعلم أن الأصناف التي ذكرنا مذاهمهم يرجعون آخر الأمر إلى عبادة الأصنام؛ إذ كان لا يستمر لهم طريقة إلا بشخص حاضر : ينظرون إليه ، ويعكفون عليه؛ وعن هذا اتخذت أصحاب الروحانيات والكواكب أصناماً زعموا أنها على صورتها. وبالجملة : وضع الأصنام حيث ما قدره وإنما هو على معبود غائب حتى يكون الصنم المعدول على صورته وشكله وهياكله نائباً منابه وقائماً مقامه؛ وإلا فنعلم قطعاً : أن عاقلاً ما لا ينحت جسماً بيده ويصوره صورة ، ثم يعتقد أنه إلهه وخالقه ، وإله الكل وخالق الكل ؛ إذ كان وجوده مسبوقاً بوجود صانعه، وشكله يحدث بصنعة ناحته. لكن القوم لما عكفوا على التوجه إليها ، وربطوا حوائجهم بها من غير إذن وحجة وبرهان وساطان من الله تعالى كان عكوفهم ذلك عبادة ، وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها . وعن هذا كانوا يقولون : « ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » ؛ فلو كانوا مقتصرين على صورها في اعتقاد الربوبية والإلهية لما تعدوا عنها إلى رب الأرباب .

١ - المِها كَالِيَّة

لهم صنم يدعى : « مها كال » له أربع أيد ، كثير شعر الرأس سبطها ؛ ويأخذ بيديه ثعبان عظيم فاغر فاه ، وبالأخرى عصا ، وبالثالثة رأس إنسان ، وباليدين الرابعة قد دفعها ؛ وفي أذنيه حيتان كالقرطين ، وعلى جسده ثعبانان عظيمان قد التفأ عليه، وعلى رأسه إكليل من عظام القحف، وعليه من ذلك قلادة. يزعمون : أنه عفریت يستحق العبادة لعظمة قدره ، واسجاءه الخصال المحمودة المحبوبة والمذمومة من الإعطاء ، والمنع ، والإحسان ، والإساءة ؛ وأنه المفزع لهم في حاجاتهم . وله بيوت عظام بأرض الهند يفتابها أهل منته في كل يوم ثلاث مرات : يسجدون له ، ويطوفون به . ولهم موضع يقال له « انتر » فيه صنم عظيم على صورة هذا

الصنم ؛ يأتونه من كل موضع ، ويسجدون له هناك ، ويطلبون حاجات الدنيا ، حتى إن الرجل يقول له فيما يسأل : زوجني فلانة ، وأعطني كذا . ومنهم من يأتيه فيقيم عنده الأيام والليالي لا يذوق شيئاً : يتضرع إليه ، ويسأله الحاجة ؛ حتى إنه ربما ينفق .

٢ — البركسهيكية

من سنتهم أن يتخذوا لأنفسهم صنماً ، يعبدونه ، ويقربون له الهدايا . وموضع متعبد لهم : أن ينظروا إلى باسق الشجر وملته ، مثل الشجر الذي يكون في الجبال فيلتمسون منها أحسنها وأطولها ، فيجعلون ذلك الموضع موضع متعبد لهم . ثم يأخذون ذلك الصنم ، فيأتون شجرة عظيمة من ذلك الشجر فينقبون فيها موضعاً ، فيركبونه فيها ؛ فيكون سجودهم وطوافهم نحو تلك الشجرة .

٣ — الدهكينية

من سنتهم : أن يتخذوا صنماً ، على صورة امرأة ، وفوق رأسه تاج ، وله أيد كثيرة . ولهم عيد ، في يوم من أيام السنة ، عند استواء الليل والنهار ودخول الشمس الميزان ؛ فيتخذون في ذلك اليوم عريشاً عظيماً بين يدي ذلك الصنم ، ويقربون إليه القرابين من الغنم وغيرها ، ولا يذبحونها ، ولكن يضربون أعناقها بين يديه بالسيوف . ويقتلون من أصابوا من الناس قرباناً ، بالغيلة ، حتى ينقضي عيدهم ، وهم مسيئون عند عامة الهند بسبب الغيلة .

٤ — الجلمككية : أي : « عبادة الماء »

يؤمنون أن الماء ملك ، ومعه ملائكة ، وأنه أصل كل شيء ، وبه كل ولادة ونمو ، ونشوء ، وبقاء ، وطهارة ، وعمارة ... وما من عمل في الدنيا إلا وهو محتاج إلى الماء .

فإذا أراد الرجل عبادته تجرد وستر عورته ثم دخل الماء إلى وسطه ، فيقيم ساعة أو ساعتين أو أكثر ، يأخذ ما أمكنه من الرياحين فيقطعها صفاراً ويلقي فيه بعضها بعد بعض وهو يسبح ويقرأ . وإذا أراد الانصراف حرك الماء بيده ، ثم أخذ منه فنقط به : رأسه ، ووجهه ، وسائر جسده . . . خارجاً . . . ثم سجد وانصرف .

٥ — الأَكنُوطِريَّة : أي : « عِبَادُ النَّارِ »

زعموا : أن النار ، أعظم العناصر جرماً ، وأوسعها حيزاً ، وأعلاها مكاناً ، وأشرفها جوهرأً ، وأنورها ضياءً وإشراقاً ، وألطفها جسماً وكياناً . والاحتياج إليها أكثر من الاحتياج إلى سائر الطبائع ، ولا كون في العالم إلا بها ، ولا حياة ، ولا نمو ، ولا انعقاد : إلا بمازجتها .

وإنما عبادتهم لها أن يحفروا أخدوداً مربعاً في الأرض ، ويؤججوا النار فيه ، ثم لا يدعون طعاماً لذيذاً ، ولا شراباً لطيفاً ، ولا ثوباً فاخراً ، ولا عطراً فائحاً ، ولا جوهرأً نفيساً . . . إلا طرحوه فيها ؛ تقرباً إليها ، وتبركاً بها . وحرموا إلقاء النفوس فيها ، وإحراق الأبدان بها ؛ خلافاً لجماعة أخرى من زهاد الهند .

وعلى هذا المذهب أكثر ملوك الهند وعظماؤها : يعظمون النار لجوهرها تعظيماً بالغاً ، ويقدمونها على الموجودات كلها .

ومنهم زهاد وعباد يجلسون حول النار صائمين يسدون منافسهم ؛ حتى لا يصل إليها من أنفاسهم نفس صدر عن صدر محروم .

وستتهم : الحث على الأخلاق الحسنة ، والمنع من أضرارها ؛ وهي الكذب ، والحسد ، والحقد ، واللجاج ، والبغى ، والحرص ، والبطر ؛ فإذا تجرد الإنسان عنها قرب من النار ، وتقرب إليها .

الباب الخامس : حكماء الهند

١ — [انتقال الحكمة إلى الهند] : كان د لفيثاغورس ، الحكيم اليوناني تلميذ يدعى د قلائوس ، قد تلقى الحكمة منه ، وتبذله ، ثم صار إلى مدينة من مدائن « الهند » ، وأشاع فيها مذهب د فيثاغورس .

١ — اِنْتِشَارُ حِكْمَةِ « فِثَاغُورَس » فِي الْهِنْد

وكان د برخمين ، رجلاً جيد الذهن ، نافذ البصيرة ، صائب الفكر ، راغباً في معرفة العوالم العلوية . قد أخذ من د قلائوس ، الحكيم حكمته ، واستفاد منه عليه وصنعتة . فلما توفي د قلائوس « ترأس د برخمين ، على الهند كلمهم ، فرغب الناس في تلطيف الأبدان ، وتهذيب الأنفس ، وكان يقول : « أي امرئ هذب نفسه . وأسرع الخروج عن هذا العالم الدنس ، وطهر بدنه من أوساخه .. » . ظهر له كل شيء ، وعان كل غائب ، وقدر على كل متعذر ، وكان محبوراً ، مسروراً ، ملئناً ، عاشقاً ، لا يمل ولا يكل ، ولا يمسه نصب ولا لغوب . فلما نهج لهم الطريق . واحتج عليهم بالحجج المقنعة : اجتهدوا اجتهداً شديداً . وكان يقول أيضاً : « إن ترك لذات هذا العالم هو الذي يلحقكم بذلك العالم حتى تصلوا به ، وتنخرطوا في سلكه ، وتخلدوا في لذاته ونعيمه » . فدرس أهل الهند هذا القول ورسخ في عقولهم .

٢ — اِفْتِرَاقُ أَهْلِ الْهِنْدِ بَعْدَ « بَرِخْمِين »

ثم توفي عنهم د برخمين ، وقد تجسم القول في عقولهم ؛ لشدة الحرص والعناية في اللحاق بذلك العالم ، .. فافترقوا فرقتين :

فرقة قالت : إن التناسل في هذا العالم هو الخطأ الذي لا خطأ أبين منه ؛ إذ

هو نتيجة اللذة الجسدانية ، وثمرة النطفة الشهوانية ؛ فهو حرام ، وما يؤدي إليه من الطعام اللذيذ ، والشراب الصافي ، وكل ما يهيج الشهوة واللذة الحيوانية ، وينشط

القوة البهيمية ... فهو حرام أيضاً ؛ فاكثفوا بالقليل من الغذاء على قدر ما ثبت به أبدانهم . ومنهم من كان لا يرى ذلك القليل أيضاً ؛ ليكون لحاقه بالعالم الأعلى أسرع . ومنهم من إذا رأى عمره قد تنفس ألقى بنفسه في النار ؛ تزكية لنفسه ، وتطهيراً لبدنه ، وتخليصاً لروحه . ومنهم من يجمع ملاذ الدنيا من الطعام والشراب والكسوة فيمثلها نصب عينيه ؛ لكي يراها البصر وتحرك نفسه البهيمية إليها فتشتاقها وتشتهيها ، فيمنع نفسه عنها بقوة النفس المنطقية ... حتى يذبل البدن ، وتضعف النفس ، وتفارق البدن ؛ لضعف الرباط الذي كان يربطها به .

وأما الفريق الآخر ؛ فإنهم كانوا يرون : التنازل ، والطعام ، والشراب ... وسائر اللذات - بالقدر الذي هو طريق الحق - : حلالا .
وقليل منهم : من يتعدى عن الطريق ، ويطلب الزيادة .

٣ - الفيثاغوريون الهنود

وكان قوم من الفريقين سلكوا مذهب فيثاغورس ، من الحكمة والعلم ، قتلطفوا حتى صاروا يظهرون على ما في أنفسهم أحجابهم من الخير والشر ، ويخبرون بذلك ، فيزيدهم ذلك حرصاً على رياضة الفكر ، وقهر النفس الأماردة بالسوء ، واللحوق بما لحق به أحجابهم .

ومذهبهم في الباري تعالى : أنه نور محض ، إلا أنه لا بس جسداً ما ؛ يستر به لئلا يراه إلا من استأهل رؤيته واستحقها ، كالذي يلبس في هذا العالم جلد حيوان ؛ فإذا خلعه نظر إليه من وقع بصره عليه ، وإذا لم يلبسه لم يقدر أحد من النظر إليه . ويؤمنون : أنهم كالسبايا في هذا العالم ؛ فإن من حارب النفس الشهوية حتى منعها عن ملاذها فهو الناجي من دنيات العالم السفلى ، ومن لم يمنعها بقي أسيراً في بدنها . والذي يريد أن يحارب هذا أجمع فإنما يقدر على محاربتها بنفي التجبر ، والعجب ، وتسكين الشهوة ، والحرص ، والبعد عما يدل عليها ويوصل إليها .

٤ — الإسكندر وحكام الهند

ولما وصل الإسكندر ، إلى تلك الديار وأراد محاربتهم ، صعب عليه افتتاح مدينة أحد الفريقين - وهم الذين كانوا يرون استعمال اللذات في هذا العالم بقدر القصد الذي لا يخرج إلى فساد البدن - فجهد حتى افتتحها ، وقتل منهم جماعة من أهل الحكمة ، فكانوا يرون جثث قتلاهم مطروحة كأنها جثث السمك الصافية النقية التي في الماء الصافي ؛ فلما رأوا ذلك ندموا على فعلهم ذلك بهم ، وأمسكوا عن الباقيين .

والفريق الثاني - وهم الذين زعموا : أن لا خير في اتخاذ النساء والرغبة في النسل ولا في شيء من الشهوات الجسدانية - كتبوا إلى الإسكندر ، كتابا مدحوه فيه على حب الحكمة ، وملابسة العلم ، وتعظيم أهل الرأي والعقل ، واتمسوا منه حكما يناظرهم ، فنفذ إليهم واحداً من الحكماء فضلوه بالنظر ، وفضلوه بالعمل ؛ فانصرف الإسكندر ، عنهم ، ووصلهم بجوائز سنية ، وهدايا كريمة . فقالوا : إذا كانت الحكمة تفعل بالملوك هذا الفعل في هذا العالم ، فكيف إذا لبسناها على ما يجب لباسها ، واتصفت بنا غاية الاتصال ؟ ! ومناظراتهم المذكورة في كتاب « أرسطوطاليس » .

٥ — سجودهم للشمس ، ودعائهم عند شروقها

ومن سنتهم : إذا نظروا إلى الشمس قد أشرقت سجدوا لها ، وقالوا : ما أحسنك من نور ، وما أبهاك ، وما أنورك ، لا تقدر الأبصار أن تنفذ بالنظر إليك . فإن كنت أنت « النور الأول » الذي لا نور فوقك فلك المجد والتسبيح ، وإياك نطلب ، وإليك نسعى ؛ لنذكر السكن بقربك ، وننظر إلى إبداعك الأعلى . وإن كان فوقك وأعلى منك نور آخر أنت معلول له ، فهذا التسبيح وهذا المجد له ؛

وإنما سعيها وتركنا جميع لذات هذا العالم ؛ لنصير مثلك ، ونلحق بعالمك ، وننصل بساكنك . وإذا كان المعلول ، بهذا البهاء والجلال ؛ فكيف يكون بهاء العلة ، وجلالها ، ومجدها ، وكمالها ؟ ! نحن لكل طالب أن يهجر جميع اللذات ؛ فيظفر بالجوار بقربه ، ويدخل في غمار جنده وحزبه .

الختام : رجاء ، ودعاء

هذا ما وجدته من « مقالات أهل العالم » ، ونقلته على ما وجدته ؛ فنصادف فيه خلافا في « النقل » فأصلحه ؛ أصلح الله عز وجل - بفضل - حاله ، وسدد أقواله وأفعاله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل . (١)

والحمد لله رب العالمين . وصلواته على سيد المرسلين : « محمد ، المصطفى ، وآله الطيبين الطاهرين ، وصحابته الأكرمين ، وسلم تسليما كثيرا .

(١) ونحن بدورنا نشارك الإمام « الشهرستاني » ، هذا الدعاء ، ونعتقد معه أن « كل ابن آدم خطاء » ، وأن العصمة لمن عصم الله من المرسلين والأنبياء . . . هذا ! وقد بلغت « المخالفات » في الاثنى عشرة مجموعة التي اعتمدنا عليها في هذا التخريج - في مختلف المطبوعات والمخطوطات - ٨٦٢٢ مخالفة ؛ منها ٤٢٤٨٥ مفارقة ، ٦١٣٧ سقطا ؛ أثبتناها جملة وتفصيلا في طبعتنا الأولى ، وأجملنا القول عليها في صفحة ١٣١٢ منها ، ثم فصلناه في « المدخل إلى كتاب الملل والنحل » تأليفنا . . . وبهذا ؛ أصبحت هذه الطبعة حجة عليية يعتمد عليها . وأرجو القاري الكريم أن يصلح ما يصادف : من كبوة القلم ، وهفوة العين ، وقلته المطبعة ؛ ليصلح الله به ، ويحول إلى الأحسن حاله ، ويسعد عاجله ومآله ، وهو نعم المولى ونعم النصير . وسلام على المرسلين ، والحمد لله رب العالمين .

محمد بن فتح الله بدران

حدائق شبرا / ٢٥ من ذى القعدة سنة ١٣٧٥ هـ
٤ من يوليو سنة ١٩٥٦ م

فهرس

القسم الثاني : [من صفحة ٣ — ٢٨٠]

أهل الأهواء والنحل

من الصابئة ، والفلاسفة ، وآراء العرب في الجاهلية ، وآراء الهند

صفحة

اعنادهم ، وتقابلهم	٣	—
(١) تقسيم أهل الأهواء والنحل	٣	٤ —
(ب) التقسيم الضابط لأهل العالم	٤	٥ —

الجزء الأول [من صفحة ٦ — ٦١]

الصابئة

(١) في الصبوة وما يقابلها ، ومدار مذهبهم ، ودعوتهم	٦	—
--	---	---

الباب الأول [من صفحة ٧ — ٥١]

أصحاب الروحانيات

(١) معنى روحاني وضبطها	٧	—
١ — مذهب أصحاب الروحانيات	٧	٩ —
٢ — مناظرات بين الصابئة والحنفاء	١٠	٤٦ —
٣ — حكم هرمس العظيم	٤٧	٥١ —

الباب الثاني [من صفحة ٥٢ — ٥٧]

أصحاب الهياكل والأشخاص

١ — أصحاب الهياكل	٥٢	٥٣ —
٢ — أصحاب الأشخاص	٥٣	٥٤ —

- ٣ — مناظرات إبراهيم الخليل لأصحاب الهياكل وأصحاب الأشخاص منجدة
وكسره مذاهمهما ٥٤ — ٥٧

الباب الثالث [من صفحة ٥٨ — ٦١]

الخرنابية

- ١ — مقالات الخرنابية ٥٨ — ٥٩
٢ — نشأة التناسخ والحلول منهم ٥٩ —
٣ — مزاعم الخرنابية ٦٠ —
(خ) أعمال الصابئة كلهم وهيا كلهم ٦٠ — ٦١

الجزء الثاني [من صفحة ٦٢ — ٢٤١]

الفلاسفة

- (١) في الفلسفة والحكمة ، والعلم ، وأصناف الحكماء والفلاسفة ٦٢ — ٦٤

الباب الأول [من صفحة ٦٥ — ١٠١]

الحكماء السبعة

- (١) في الحكماء السبعة ، ومدار كلامهم ، وإغفال فلاسفة

- الإسلام ذكرهم ٦٥ —
١ — رأى تاليس ٦٦ — ٦٨
٢ — رأى أنكساغورس ٦٩ — ٧٠
٣ — رأى أنكسيانس ٧٠ — ٧٢
٤ — رأى أنبادقليس ٧٢ — ٧٨
٥ — رأى فيثاغورس بن منسارخس ٧٨ — ٨٩
٦ — رأى سقراط ٨٩ — ٩٤
٧ — رأى أفلاطون الإلهي ٩٤ — ١٠٠
(خ) اختلاف الأوائل في الإبداع والمبدع والإرادة ١٠٠ — ١٠١

الباب الثاني [من صفحة ١٠٢ - ١٢٧]
الحكماء الأصول

(١) في الحكماء الأصول من القدماء وسبب إفرادهم بالذكر	١٠٢ —
(ب) تقسيم الحكماء الأصول	١٠٢ —
(س) منهج الشهرستاني في إيرادهم ومقالاتهم	١٠٢ —
١ — رأى فلوطرخيس	١٠٢ — ١٠٣
٢ — رأى اكسانوفانس	١٠٣ — ١٠٤
٣ — رأى زينون الأكبر	١٠٤ — ١٠٧
٤ — رأى ديمقريطيس وشيعته	١٠٧ — ١٠٨
٥ — رأى فلاسفة أقاديا	١٠٨ — ١٠٩
٦ — رأى هرقل الحكيم	١١٠ — ١١١
٧ — رأى أبيقورس	١١١ —
٨ — حكم سولون الشاعر	١١١ — ١١٣
٩ — حكم أوميروس الشاعر	١١٣ — ١١٦
١٠ — حكم بقراط	١١٧ — ١٢٠
١١ — حكم ديمقريطيس	١٢٠ — ١٢٢
١٢ — حكم أوقليوس	١٢٢ — ١٢٤
١٣ — حكم بطلبيوس	١٢٤ — ١٢٥
١٤ — حكم أهل المظال	١٢٥ — ١٢٧

الباب الثالث [من صفحة ١٢٨ - ١٦٧]
متأخرو حكماء اليونان

(١) من هم المتأخرون ؟ وكيف ذكروهم	١٢٨ —
١ — رأى أرسطوطاليس بن نيقوماخوس	١٢٨ — ١٤٥

صفحة	
١٥٠ — ١٤٥	٢ — حكم الإسكندر الرومي
١٥٢ — ١٥٠	٣ — حكم ديوجانس الكلبي
١٥٦ — ١٥٢	٤ — حكم الشيخ اليوناني
١٥٧ — ١٥٦	٥ — حكم ثاو فرسطيس
١٦٢ — ١٥٧	٦ — شبه برقلس في قدم العالم
١٦٣ — ١٦٢	٧ — رأى ثامسطيوس
١٦٤ — ١٦٣	٨ — رأى الاسكندر الأفروديسي
١٦٧ — ١٦٤	٩ — رأى فرفوريس

الباب الرابع [من صفحة ١٦٨ - ٢٤١]

التأخرون من فلاسفة الإسلام

(١) بعض متأخري فلاسفة الإسلام ، وطريقتهم ، واختيار

١٦٨ —	ابن سينا
١٨٢ — ١٦٨	١ — ابن سينا كلامه في المنطق
٢١٢ — ١٨٢	٢ — كلام ابن سينا — في الإلهيات
٢٤١ — ٢١٢	٣ — كلام ابن سينا في الطبيعيات

الجزء الثالث [من صفحة ٢٤٢ — ٢٥٧]

آراء العرب في الجاهلية

٢٤٢ —	(١) بين العرب وغيرهم
٢٤٣ — ٢٤٢	(ب) حكم البيت العتيق
٢٤٤ —	(ح) البيوت المتخذة للعبادة غير الكعبة
٢٤٤ —	(د) أصناف العرب في الجاهلية

الباب الأول [من صفحة ٢٤٤ — ٢٤٧]

معطلة العرب

صفحة	
٢٤٤ —	(١) أصناف المعطلة من العرب
٢٤٥ — ٢٤٤	١ — منكرو : الخالق ، والبعث ، والإعادة
٢٤٥ —	٢ — منكرو : البعث والإعادة
٢٤٦ — ٢٤٥	٣ — منكرو الرسل : عباد الأصنام
٢٤٦ —	٤ — شبهات العرب
٢٤٧ —	(خ) أصنام العرب وميولهم

الباب الثاني [من صفحة ٢٤٨ — ٢٥٧]

المحصلة من العرب

٢٥٠ — ٢٤٨	١ — علومهم
٢٥٣ — ٢٥٠	٢ — معتقداتهم
٢٥٧ — ٢٥٣	٣ — سننهم التي وافقهم القرآن عليها ، وبعض عاداتهم

الجزء الرابع [من صفحة ٢٥٨ — ٢٧٣]

آراء الهند

٢٥٨ —	(١) ميول الهند وفرقهم
-------	---------------------------------

الباب الأول [من صفحة ٢٥٨ — ٢٦٣]

البراهمة

٢٦٠ — ٢٥٨	(١) انتساب البراهمة ، وما يجمعهم
٢٦١ — ٢٦٠	١ — أصحاب البددة
٢٦٢ — ٢٦١	٢ — أصحاب الفكرة والوهم
٢٦٣ — ٢٦٢	٣ — أصحاب التناسخ

الباب الثاني [من صفحة ٢٦٣ — ٢٦٥]

أصحاب الروحانيات

صفحة

- (١) المتوسّطات الروحانية ، ومبمّتها ، ومعرقّتها ٢٦٣ —
١ — الباسونية ٢ — الباهودية ٢٦٣ — ٢٦٤
٣ — الكابلية ٤ — البهادونية ٢٦٤ — ٢٦٥

الباب الثالث [من صفحة ٢٦٥ — ٢٦٦]

عبدة الكواكب

- (١) انحصارهم في فرقتين ، وما يجمعهم ٢٦٥ —
١ — عبدة الشمس : الدينيكتية ٢ — عبدة القمر : الجنديكتية ٢٦٥ — ٢٦٦

الباب الرابع [من صفحة ٢٦٧ — ٢٦٩]

عبدة الأصنام

- (١) عبدة الأصنام ، وما يجمعهم ١ — المبالكية ٢٦٧ — ٢٦٨
٢ — البركسيكية ٣ — الدهمكية ٢٦٨ —
٤ — الجلبكية : عباد الماء ٢٦٨ — ٢٦٩
٥ — الأكنواطرية : عباد النار ٢٦٩ —

الباب الخامس [من صفحة ٢٧٠ — ٢٧٣]

حكّاء الهند

- (١) انتقال حكمة « فيشاغورس » إلى الهند ٢٧٠ —
١ — انتشار حكمة « فيشاغورس » في الهند ٢٧٠ —
٢ — افتراق أهل الهند بعد « برنخنين » ٢٧٠ — ٢٧١
٣ — الفيشاغوريون الهند ٢٧١ —
٤ — الإسكندر وحكّاء الهند ٢٧٢ —
(خ) سجودهم للشمس ، ودعاؤهم عند شروقها ٢٧٢ — ٢٧٣
الخاتمة : رجاء ، ودعاء ٢٧٣ —



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی